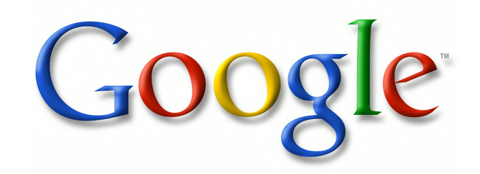
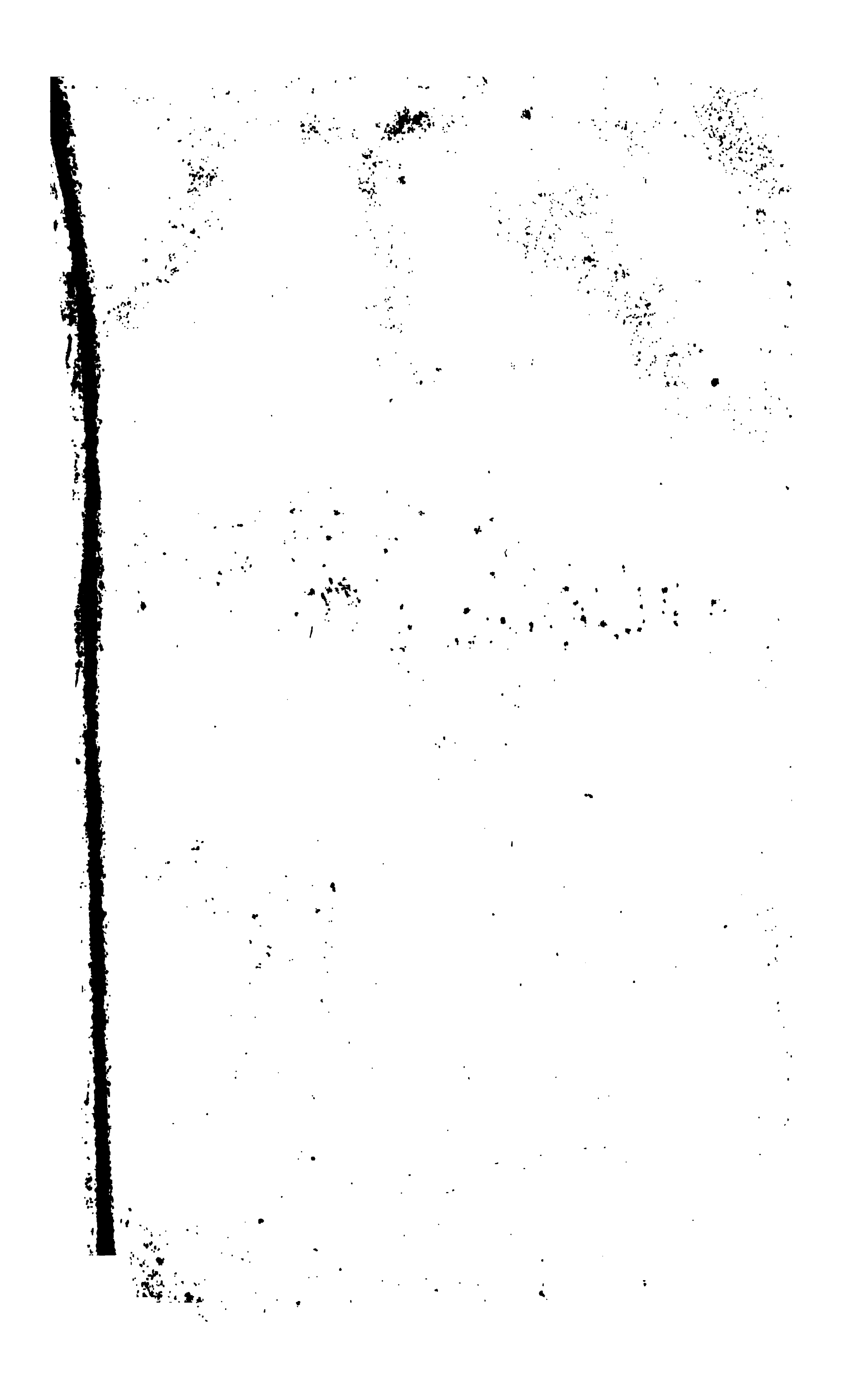
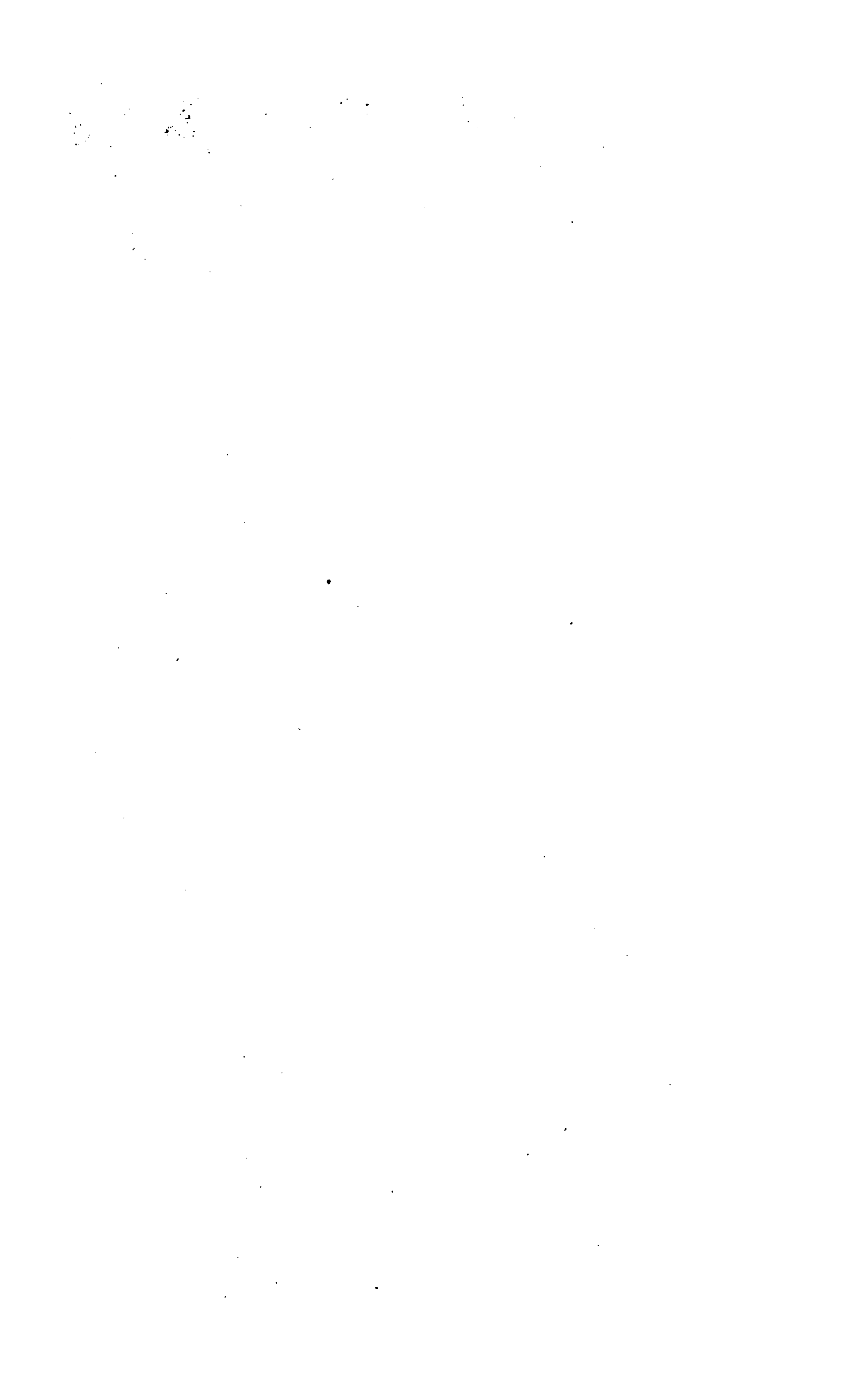






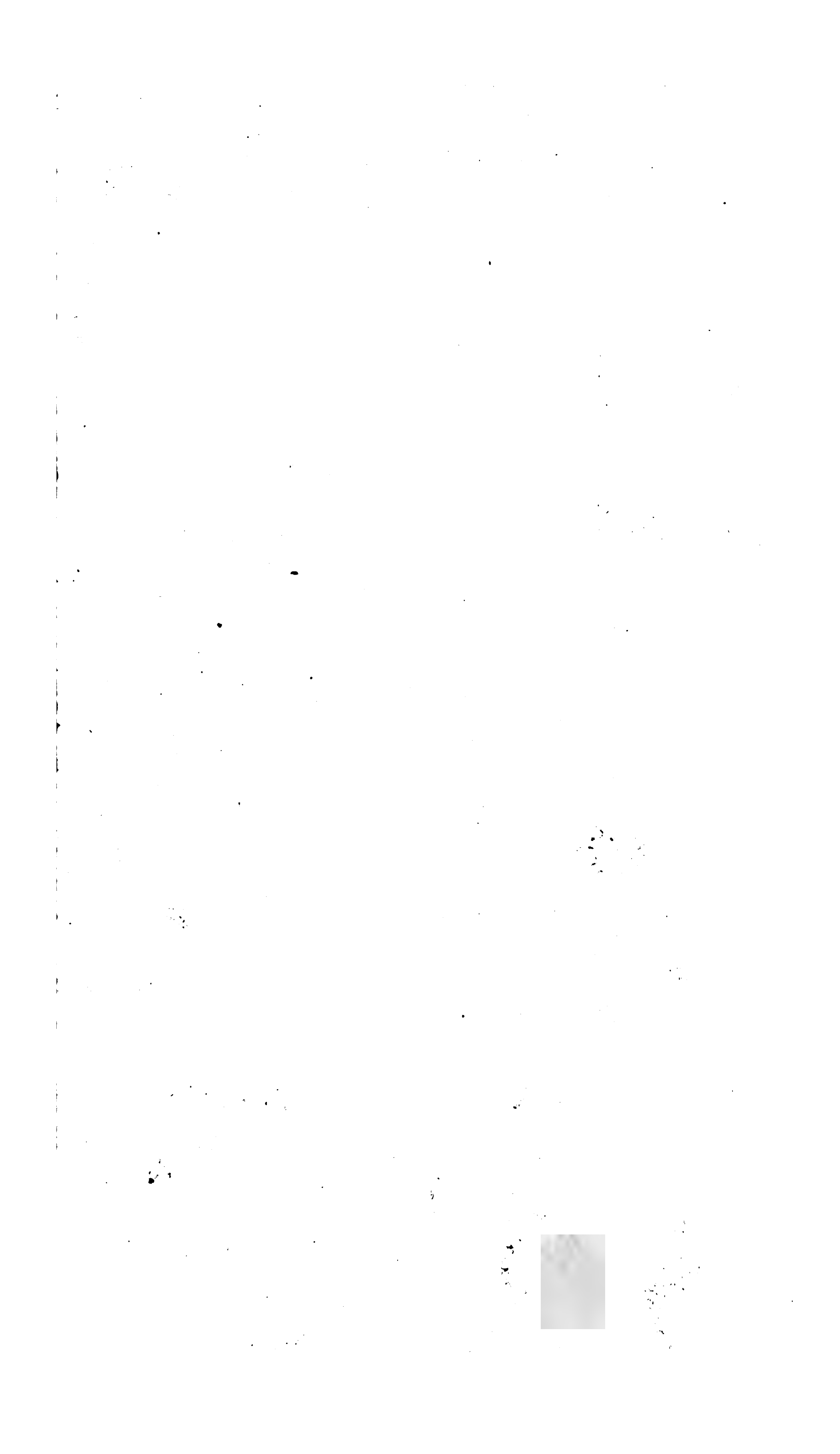








# ABRISS

DER

# GESAMMTEN

# KIRCHENGESCHICHTE

VON

DR. J. J. HERZOG,

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ERLANGEN.

IN DREI THEILEN.

I. THEIL.

ERLANGEN.

VERLAG VON EDUARD BESOLD.

1876.

# ABRISS

DER

GESAMMTEN

# KIRCHENGESCHICHTE

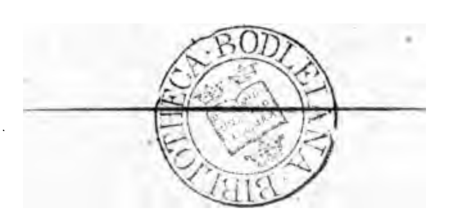
VON

DR. J. J. HERZOG,
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN ERLANGEN.

ERSTER THEIL.

DIE ZEITEN DER GRÜNDUNG UND ERSTEN AUSBREITUNG DER CHRISTLICHEN KIRCHE VON CHRISTI GEBURT BIS ZUM ENDE DES ERSTEN JAHRHUNDERTS NACH CHRISTI GEBURT.

DIE ZEITEN DES ALTEN KATHOLICISMUS VOM ANFANG DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS BIS ZUM ANFANG DES ACHTEN.




ERLANGEN.
VERLAG VON EDUARD BESOLD.
1876.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob in Erlangen.

# Vorwort.

Wozu, nachdem in unsern Tagen mehrere ausgezeichnete Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte erschienen sind, wozu dieser neue Versuch? So wird vielleicht mancher der geehrten Leser fragen, so musste der Verfasser, ehe er an die Arbeit ging, sich selbst fragen. Die Antwort darauf wurde ihm in Einer Beziehung nicht zu schwer. Obgleich die Werke von Neander und Gieseler, den zwei hervorragendsten Kirchengeschichtschreibern der neuesten Zeit, noch immer die vollste Beachtung verdienen und von jedem, der sich mit der Kirchengeschichte beschäftigt, fleissig benützt werden müssen, so liegt doch am Tage, dass, seitdem jene Männer, auf deren Schultern wir stehen, den irdischen Schauplatz verlassen haben, die Kirchengeschichtschreibung, in Folge des von ihnen gegebenen lebendigen Impulses, bedeutende Fortschritte gemacht hat. Der Gesichtskreis für dieselbe hat sich überhaupt sehr erweitert. Es ist auch eine bedeutende Zahl von Einzelforschungen gemacht worden, und es werden deren immer noch mehrere gemacht, die es gilt in das Ganze der Geschichte zu verarbeiten und eben dadurch zu verwerthen. Ausserdem sind die angeführten Werke von Neander und Gieseler so

weitläufig angelegt, dass schon dadurch leider manche vom Lesen derselben abgeschreckt, manche wirklich daran verhindert werden. Es möchte daher eine Darstellung, welche die Mitte hält zwischen jenen ausführlichen Geschichtswerken und den kurzen Compendien, deren in neuester Zeit mehrere, zum Theil sehr vorzügliche, erschienen sind, vielleicht den Wünschen und Bedürfnissen mancher Leser entsprechen.

Die beigefügten Quellen- und Literaturangaben, in welche wo möglich das Hauptsächliche und Wichtigste aufgenommen ist, sind dazu bestimmt, diejenigen, die diesen oder jenen Theil der Geschichte näher erforschen oder überhaupt näher kennen lernen wollen, auf diesem besonderen Gebiet zu orientiren.

Es ist, wie der geneigte Leser sogleich bemerken wird, die Geschichte der Lehre in die Darstellung aufgenommen in der Art, wie Neander es gethan. Denn es lässt sich wohl die Geschichte der Lehre abgesondert von der allgemeinen Kirchengeschichte behandeln, aber nicht so gut diese ohne jene. Es fehlt nämlich ein wesentliches Mittel des Verständnisses der Geschichte, wenn die bewegenden Ideen, die den Lehrgehalt der Kirche bilden, nicht in Rechnung gebracht werden. Man kann sagen, die Geschichte der Lehre verhält sich einigermassen zur allgemeinen Kirchengeschichte wie die Mathematik zu den Naturwissenschaften. Uebrigens musste für die grundlegende patristische Zeit die Geschichte der Lehre in grösserer Ausführlichkeit gegeben werden, als es später der Fall sein wird.

Wegen der genannten Verbindung mit der Geschichte der Lehre lässt sich die Darstellung, die wir zu geben versuchen, nicht vollziehen ohne bestimmte Stellung zur christlichen Frage, zur immer wiederkehrenden Frage: was dünkt euch von Christo? Denn, obwohl im Leben der modernen Culturvölker so vieles sich findet, was die Aufmerksamkeit vom Christenthum abzieht, es führen doch viele Wege dahin zurück. Gehört doch dasselbe zu unserem Leben und ist unzertrennlich damit verwachsen. Auch die Angriffe auf das Christenthum, so stark sie öfters sein mögen, bewei-

sen an ihrem Theile nur so viel, dass die Gegner sich bewusst sind, es handle sich um eine grosse Macht im Völkerleben, wenn gleich man sie tief heruntersetzt, indem man sich bemüht, das Christenthum als unverträglich mit der fortschreitenden Cultur der Menschheit darzustellen. Ueberdiess, welch' ein eigenthümliches Verhängniss muss das Christenthum über sich ergehen lassen! Eine andre Macht, die sich zur Beschützerin des Wortes vom Kreuze aufgeworfen, gründet sich auf einen Abfall von demselben. Ihren Orakeln Unfehlbarkeit beimessend, macht sie Front nicht blos gegen die Angriffe auf das positive Christenthum, sondern auch gegen das richtig aufgefasste Evangelium und gegen alle Bestrebungen, dasselbe zur Anerkennung zu bringen und zu verbreiten. So ist das Christenthum, deutlicher gesprochen, der evangelische Protestantismus mitten inne gestellt zwischen zwei entgegengesetzte Feinde, zwischen die abschätzigen Urtheile derer, die auf der Höhe der Bildung der Zeit zu stehen sich rühmen, und die Bannstrahlen Roms, das neuerdings die unbedingte Herrschaft über die Kirche und auch die über die Welt beansprucht.

Auf den Standpunkt des von diesen zwei Seiten angegriffenen, auch innerlich so vielfach angefochtenen evangelischen Protestantismus stellen wir uns, zwar wohl fühlend den gewaltigen Ernst der Lage, worin das Christenthum gegenwärtig sich befindet, aber ohne im mindesten die Hoffnung auf den ferneren Bestand desselben aufzugeben. Wir fürchten auch nicht, dass, wenn wir uns bei unserer Arbeit auf den Standpunkt des evangelischen Protestantismus stellen, unser Gesichtskreis verengt und unser Urtheil befangen gemacht werde. Es ist der christliche Geist, der sich selbst erkennt in seiner Geschichte, — der zugleich scharfe Kritik am Eigenen übt und das Substantiell-christliche auch in fremdartigem Gewande zu erkennen und zu würdigen weiss.

Wenn wir anfangs bemerkten, dass uns die Antwort auf die Frage: wozu dieser neue Versuch einer allgemeinen Kirchengeschichte? in Einer Beziehung nicht zu schwer wurde, so wollten wir damit andeuten, dass

wir in anderer Beziehung das Gewicht der Frage und die Grösse und Schwierigkeit der übernommenen. Aufgabe wohl fühlen und erkennen. In Beziehung darauf schliessen wir dieses Vorwort mit dem aufrichtigen Bekenntniss, dass wir uns der Mängel unserer Arbeit wohl bewusst sind, und mit der Bitte an den geneigten Leser, der unvollkommenen Arbeit in Betreff des erhebenden Gegenstandes derselben nachsichtige Aufnahme angedeihen zu lassen. Der zweite Theil, wozu schon manche Vorarbeiten gemacht sind, wird die Geschichte bis zum Jahr 1517 fortführen.

Erlangen, 28. Juli 1876.

**Der Verfasser.**

# Inhaltsverzeichniss.

### Dritter Abschnitt.



### Vierter Abschnitt.



### Fünfter Abschnitt.

### Vierter Abschnitt.



### Fünfter Abschnit.



### Sechster Abschnitt.



## Dritte Periode des alten Katholicismus.

Vom Jahr 451 bis Anfang des achten Jahrhunderts, vom Concil von Chalcedon bis zu den Bilderstreitigkeiten und bis zu Bonifacius, Apostel der Deutschen.



### Erste Abtheilung.

Die Kirche vorherrschend des römischen Reiches.

## Die Zeiten der Gründung und ersten Ausbreitung der christlichen Kirche.

### Von Christi Geburt bis zum Ende des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt.

Wir stehen hier vor der schöpferischen Anfangsperiode der gesammten Kirchengeschichte. Als solche enthält sie zugleich die Grundbedingungen und Regulative für alle folgende Entwicklung in allen den Beziehungen, worin das christliche Prinzip sich bethätigt. Daher alle christlichen Religionspartheien, jede in ihrem Sinne, sich auf diese Zeit berufen. Wenn nun von katholischer Seite gesagt wird [1], dass in diesen Anfängen die Keime einer Cultur liegen, die noch immer im Werden begriffen ist, wenn die ganze folgende Geschichte lediglich als ein mit innerer Nothwendigkeit sich vollziehender Entfaltungsprocess aufgefasst wird, welcher über die primitiven Formen des apostolischen Zeitalters hinausgeht, so wollen wir zwar die Wahrheit, die diesen Behauptungen zu Grunde liegt, nicht verkennen, aber eben so wenig den katholischen Grundirrthum, der sich daran knüpft und der zur Rechtfertigung der grössten Abweichungen von der Wahrheit des Evangeliums (Gal. 2, 5) verwendet worden und noch immer verwendet wird. Denn, sofern angenommen wird, dass das Christenthum, wie es im Neuen Testamente urkundlich bezeugt wird, erst durch das, was die katholische Kirche im Laufe der Zeit daraus gemacht hat, zu seiner vollen Verwirklichung gelangt ist, erst dadurch sich in seiner ungeschmälerten Wahrheit Geltung erworben, sofern das Urchristenthum mehr als Ausgangspunkt denn als Norm aufgefasst wird, so läuft die Sache zuletzt darauf hinaus, dass, was man gemeinhin Fundament zu nennen gewohnt ist, nicht mehr Fundament im vollen Sinne des Wortes ist, sondern das darauf errichtete Gebäude tritt gewissermassen, — so sonderbar es klingen mag — an die Stelle des Fundamentes. — Auf einen in der Form ähnlichen wie-

1) Döllinger in der Schrift: Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung.

wohl durch Irrthümer anderer Art zubereiteten Abweg führt eine gewis moderne Weltanschauung in ihrer Anwendung auf das Urchristenthum. D Endergebniss davon ist eine willkürliche Construction der Geschichte de selben, wobei dessen eigentliches Wesen, ungeachtet mancher glücklich Apperçus und Combinationen im Einzelnen, geradezu ausgemerzt ist. Dah sollen wir uns hüten, die Zeiten der Grundlegung durch das Prisma d folgenden Entwicklung oder einer dem Christenthum entfremdeten Den weise zu betrachten und darnach zu beurtheilen. — Da aber das Christe thum, ungeachtet seines übernatürlichen Ursprungs in alle Bedingung geschichtlicher Erscheinungen eingetreten ist, so ist vor Allem nöthig, d Boden kennen zu lernen, auf welchem es entstanden, die Zeitumstände u Verhältnisse, unter welchen es hervorgetreten und sich seinen Platz der Welt erstritten hat.

---

# Erster Abschnitt.

## Uebersicht des Zustandes der alten Welt besonders in re giös sittlicher und intellektueller Beziehung zur Zeit d Gründung und ersten Ausbreitung der christlichen Kirch

**Tzschirner**, der Fall des Heidenthums, 1829. — **Tholuck**, über das We und den sittlichen Einfluss des Heidenthums besonders unter Griechen und Römern in Neander's Denkwürdigkeiten, 1. Bd. — **Schneckenburger**, Vorlesungen ü neutestamentliche Zeitgeschichte. — **Hausrath**, neutestamentliche Zeitgeschic **Burkhardt**, die Zeit Constantin's des Grossen. Abschnitt V. VI. — **Schür** Lehrbuch der alttestamentlichen Zeitgeschichte, 1874. — **Döllinger**, Heident und Judenthum, Vorhalle des Christenthums, 1857. -- **Schmidt**, essai histori sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le c stianisme, 1853. — **Hundeshagen**, über einige Hauptmomente in der geschi lichen Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche — in **Dov** Zeitschrift für Kirchenrecht 1861. S. 232 u. ff. — die Werke von **Jost**, **Ewa** **Herzfeld**, **Grätz** über die Geschichte der Juden. — Die einschlägigen Art in **Herzog's Realencyklopädie**. **Neander** und **Gieseler** in der Einleit zu ihren Werken über allgemeine Kirchengeschichte. S. ausserdem **Ackerma** das Christliche im Plato u. in der platonischen Philosophie, 1835.

### Erstes Capitel. Zustand der heidnischen Völker.

I. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn“ Gal. 4 Inwiefern entsprachen die Zeitverhältnisse dieser Aussage? Allerdi waren grosse Veränderungen in der Welt vorgegangen, und so gross sein mochten, schienen sie nur die Vorboten von noch grösseren zu s Es kommen hier in Betracht die Völker der damals bekannten W (*οικουμενη*). Da bemerken wir vor Allem, dass die Weltgeschichte, die

fernen Osten ihren Anfang genommen, mehr und mehr nach dem Westen hingedrängt hat; den Schauplatz der Bewegung bilden diejenigen Völker, die um das Becken des mittelländischen Meeres herum wohnen. Von entscheidender Bedeutung ist, dass zwischen diesen Völkern die nationalen Schranken, die in der antiken Welt so sehr hervortraten, und denen auch die Religion sich am wenigsten entzog, theils durchbrochen, theils niedergerissen waren. Die genannten Völker sind durch die politische Herrschaft Eines Volkes verschlungen worden. In die Herrschaft Rom's mündet die alte Welt aus. Nur die Parther im Osten, die germanischen Völker im Norden sind von der allgemeinen Unterjochung ausgenommen. Mit den römischen Adlern werden römische Sprache, Sitte, Bildung und Gesetzgebung weithin ausserhalb der römischen Nationalität verbreitet und dadurch die Völker einander näher gebracht. Rom bildet den Abschluss der alten Welt und den Wendepunkt der neuen. Rom ist die durch providentielle Fügung aufgestellte Macht, welche den Uebergang der alten Welt in die neue Welt des Christenthums vermittelt, sowie denn durch ein merkwürdiges Zusammentreffen der Heiland der Welt unter dem ersten römischen Kaiser geboren wurde.

Die antike Trennung zwischen den Völkern war in Hinsicht der Bildung und Civilisation noch in anderer Weise durchbrochen. Diess ist die Bedeutung der Eroberungen Alexanders des Grossen, dass er griechische Bildung und Sitte nach Asien und Egypten verpflanzte und diesen Völkern die geistigen Schätze des alten Hellas öffnete. Griechische Bildung drang auch in Palästina ein. Gab es doch in diesem Lande kaum einen Ort, worin nicht griechisch gesprochen wurde [1]). Wie denn überhaupt die griechische Bildung mehr in dem östlichen Theile des römischen Reiches einheimisch geworden. Athen, Alexandrien und Tarsus in Cilicien waren die bedeutendsten Sitze und Sammelpunkte derselben [2]). In den westlichen Theilen des Reiches hatte sich im Ganzen genommen die römische Bildung überwiegende Geltung verschafft, doch keineswegs mit Ausschliessung der griechischen Literatur, die seit Livius Andronicus (240 a. Chr.) in Rom bekannt geworden. Im Verlaufe der Zeit bildete sich die lateinische Sprache nach griechischen Mustern aus. Der ursprüngliche Hass der Republikaner gegen die griechische Bildung und Litteratur schlug seit Augustus in schwärmende Bewunderung um. Nur, was nach griechischem Muster verfasst war, hatte fortan in den Augen der Römer Werth. Griechische Gelehrte und Künstler aller Art strömten nach Rom. Griechen wurden die Erzieher der römischen Jugend, in Griechenland, am liebsten in Athen, vollendete der junge Römer seine Bildung. Noch lange wurde in Rom die griechische Sprache als Schriftsprache verwendet. Auch in Carthago wurde die Beschäftigung mit der griechischen Sprache und Litteratur eifrig betrieben.

So waren mehrere neue, durchgreifende Berührungspunkte zwischen

---

1) S. **Hug's Einleitung in das N. T. II. 10.**
2) S. **Strabo, Geographie 14, 5.**

den Völkern entstanden, so dass ein auf einem gewissen Punkte gegebener Impuls auf einen grösseren Kreis seine Wirkung ausdehnen konnte als es in der vorhergehenden Zeit möglich war.

II. Die heidnischen Religionen der Völker des römischen Reiches waren damals in merkwürdiger Gährung begriffen und ihr alter Bestand auf das tiefste erschüttert. Alle Irrthümer, Uebelstände und Widersprüche derselben waren auf das grellste hervorgetreten. In sich selbst betrachtet beruhten diese polytheistischen Religionen auf einer bald gröberen, bald feinern Vermischung von Welt und Gott, wodurch die sittlichen Grundsätze und die Sittlichkeit in ihren Grundfesten wankend gemacht wurden; sie beruhten auf einer Vergötterung der Natur und des Menschen, so dass man treffend sagen konnte: alles in der Welt war nach den diesen Religionen zu Grunde liegenden Anschauungen Gott, nur Gott selbst nicht [1]). Daher, als bei fortgeschrittener Bildung der Pantheismus sich entwickelte, welcher die Identifizirung von Natur und Gottheit in ihrer Einheit darstellte, — wie der Polytheismus dieselbe in der Vielheit, — beide sich friedlich mit einander ausglichen. In Folge nun jener Identifizirung, wie sie der Polytheismus vollzog, konnte die höchste sittliche Entartung sich unmittelbar an die Religion anschliessen. Befriedigung der Fleischeslust war integrirender Bestandtheil einiger Culte. Es fand, wie die Schrift sagt, ein eigentliches Buhlen mit der Gottheit statt. Wie sehr die Mythologie der Griechen aller Sittlichkeit Hohn sprach, bedarf hier nur der Andeutung. Bekannt ist, wie Plato vor deren Kenntniss die heranwachsende Jugend zu bewahren suchte. Allerdings ist die sittliche Bedeutung und Tragweite der griechischen Civilisation in Kunst und Wissenschaft, im Staatsleben und in vielen Theilen des Privatlebens anzuerkennen. Aber diese Sittlichkeit rührt nicht von der Religion her, sondern von einer von der Religion unabhängigen Humanität. „Daher Homer schon sittlicher als das alte Pelasgerthum, die Tragiker sittlicher als Homer, Sokrates und Plato sittlicher als die Tragiker, Cicero sittlicher als Plato, und über Cicero steht Seneca.“ — Ernster und sittlicher als die Religion der Griechen war die der Römer, wenn gleich die Nachricht unrichtig sein sollte, dass in Rom binnen fünfhundert Jahren keine Ehescheidung vorgekommen. Doch seit dem Eindringen der griechischen Bildung fing die griechische Mythologie an, ihren verpestenden Hauch in Rom zu verbreiten. Die Mysterien, bei den Egyptern uralt, bei den Griechen gleichzeitig mit der griechischen Cultur entstanden, in manchfaltigen Formen ausgeprägt und auch zu den Römern durchgedrungen, erhoben den Anspruch, tiefere Religiosität und Religionskenntniss zu pflegen und zu befördern, selbst sittlich reinigend zu wirken und mochten so manche ernster gestimmte Gemüther anziehen. Cicero [2]) meint, die eleusinischen Mysterien hätten die Menschen zur Civilisation erhoben und ihnen bessere Hoffnung im Sterben gegeben. Diodor v. Halicarnass sagt: durch die Einweihung in die Mysterien werden die Menschen besser und

---

1) Omnia colit humanus error praeter ipsum omnium conditorem. Tertull. de idolatria c. 4. — apud vos quodvis colere jus est praeter deum verum. Apologeticum c. 24.

2) de legibus 2, 14.

gerechter. Doch in der Wirklichkeit gestaltete sich die Sache anders; daher schon Plato erklärte, die wahren Mysterien seien diejenigen, welche die Philosophie feiert. Varro [1]) meint sogar, — was wohl übertrieben sein mag, in den eleusinischen Mysterien beziehe sich Alles auf die Erfindung der Agricultur. Derselbe Varro weiss ebendaselbst allerlei Schändliches, was in den andern Mysterien vorkam, zu berichten, ebenso Clemens von Alexandrien in seinem Protrepticus, Tertullian von den eleusinischen Mysterien [2]). Die Differenzen in den Berichten und Urtheilen über die Mysterien laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie in der älteren Zeit einen verhältnissmässig reineren und besseren Charakter gehabt haben als später.

Sofern der Polytheismus Volksreligion ist, die Religion mit dem Volksleben identifizirt und das Gesetz des Volkes dem Einzelnen aufdringt, insofern ist er intolerant. So wachten die griechischen Freistaaten in ihrer Blüthezeit eifrig darüber, dass nicht neue Culte eingeführt würden. Um deswillen oder wenigstens unter dem Vorwande, dass er neue Götter einführe, musste Sokrates den Giftbecher trinken. Auch bei den Römern war bis zu den Zeiten der Kaiser die Ausübung fremder Culte durch die Gesetze streng verboten. „Separatim nemo habessit deos“ [3]). Solche Culte, von welchen man politische Agitation befürchtete, fielen unter den Begriff der collegia illicita [4]), der unerlaubten Genossenschaften. Auf der anderen Seite konnten sich die polytheistischen Religionen dem Princip der Toleranz nicht entziehen, weil sich in denselben das Gefühl der Beschränktheit und Unvollständigkeit jedes besonderen Gottes geltend machte. Je mehr nun die alten Religionen an Lebenskraft abnahmen, desto mehr musste dieses Gefühl sich befestigen und eine Vermischung von verschiedenen Volksreligionen herbeiführen. So ist das Zeitalter der Entstehung und ersten Ausbreitung des Christenthums dasjenige einer in's Grosse getriebenen Religionsmengerei. Rom, das eine Zeitlang das Eindringen fremder Culte abgewehrt hatte, musste dem weitverbreiteten Drange der Zeit nachgeben. Schon im J. 43 a. Chr. wurden Serapis und Isis in Rom verehrt. Umsonst gab, wie Diocassius berichtet, Mäcenas dem Kaiser Augustus den Rath, die fremden Gottesdienste zu verbieten. So gross wurde der Umschwung in der Denkart, dass bald die Kaiser mit dem Beispiele der Religionsmengerei vorangiengen, und dass die Römer selbst sich rühmten, nicht nur die Völker der Erde sich unterworfen, sondern auch ihre Götter, geschmückt mit den Namen der eigenen vaterländischen Götter, sich angeeignet zu haben, freilich unterworfen dem Jupiter Capitolinus, der Personification des weltbeherrschenden Rom's. Wie in Rom, so fand anderwärts Religionsmengerei statt. Griechische Götter fanden sich weithin ausserhalb der Grenzen Griechenlands, nicht blos in den griechischen Kolonien, ausser dem orientalische, egyptische Culte im Westen Europa's. Die Priester der Isis, der Kybele, des Mithras, die Chaldäer erfreuten sich, ungeachtet ihrer schändlichen Betrügereien, eines

---

1) Bei Augustin de civitate Dei 7, 20.
2) adv. Valentinianos c. 1: simulacrum membri virilis revelatur.
3) Cicero de legibus II. 8.
4) Sueton. Caesar c. 42.

grossen Beifalles. Von Bedeutung ist hiebei der Umstand, dass so das Beispiel gegeben wurde von Culten, die in keinerlei Verbindung mit dem Staate standen.

So allgemein verbreitet die Neigung zu fremden Culten war, so gross die Toleranz in dieser Hinsicht wurde, so konnte sich doch die alte Welt zur Idee einer Universalreligion für alle Menschen, einer ausschliesslichen Religion nicht erheben, weil eine solche Religion nothwendig den wahren, ausschliessenden Monotheismus und die Idee der Menschheit, die dem antiken Heidenthum so viel wie unbekannt war, voraussetzt. Daher der heidnische Philosoph Celsus zu Anfang des 2. Jahrhunderts seinen Spott ausgoss über die Idee der Allgemeinheit einer Religion mit Ausschliessung aller anderen. Es zeigte sich darin auf das Deutlichste, dass ungeachtet aller noch soweit getriebenen Religionsmengerei der volksmässige Standpunkt in Betrachtung und Behandlung der Religion noch durchaus nicht überwunden war. So sehr war diess der Fall, dass die Fürsten des herrschenden Volkes, die römischen Cäsaren sich selbst göttliche Verehrung darbringen liessen [1]. Der Cäsarencultus, die Cäsarenapotheosen stellen sich dar als die speziellen Beispiele einer allgemeineren, im Wesen des Polytheismus gegründeten Abirrung. Wenn berichtet wird, dass Herodes Atticus seine Gattin unter die Heroen versetzte und ihr in Athen ein tempelartiges Grabmonument errichtete, — um nur diess eine Beispiel anzuführen, — so darf man sich nicht wundern, dass die römischen Herrscher ihre Apotheosen erhielten. Der Cäsarencultus war zunächst der religiöse Ausdruck der Zustimmung zur römischen Monarchie. Der Dienst des Jupiter Capitolinus galt dem Gedanken des Rechts und der Staatsordnung, dem unsichtbaren Haupte der Republik, der Staat selbst wurde unter dem Namen des obersten Staatsgottes gefeiert. Daher, seit Errichtung der Alleinherrschaft dem Genius des jeweiligen Kaisers ähnliche Verehrung zu Theil wurde. Hatte doch nach antik römischer Anschauung jeder Mensch seinen Genius, der ihn durch das Leben begleitete und der nach seinem Tode den Laren, den das Haus beschützenden lichten Geistern beigezählt wurde. Nachdem schon die Proconsuln, asiatischer Sitte gemäss, bisweilen göttliche Ehren empfangen, liess sich nun solche Cäsar [2] vom Senate decretiren. Augustus erklärte sich anfänglich dagegen, doch er musste gewähren lassen, dass Städte, Corporationen und Einzelne in Erbauung von Cäsarien- und Augustustempeln mit einander wetteiferten, dass Vasallenfürsten ihm die Attribute des Jupiter Capitolinus beilegten. Nach dem Tode des Augustus schwur ein Senator, er habe ihn gen Himmel fahren sehen. Den Cultus, den Augustus schon bei Lebzeiten gutgeheissen [3], ordnete und erweiterte nach dessen Tode Tiberius [4], während er sich selbst alle göttlichen Ehren in Rom verbat. Alle seine Nachfolger folgten dem Beispiele des Augustus und übertrieben noch die Sache. Cäsar Caligula erklärte sich

---

1) S. Preller, römische Mythologie. 2. Ausgabe. 1865.
2) S. Sueton. Caesar. c. 76.
3) Tacitus. Annales I. 10.
4) Tacitus. Annales I. 54.

selbst als Herrscher für ein übermenschliches Wesen: „so wie der Hirte kein Bock ist, sondern einer höheren Gattung von Wesen angehört, so steht der Herr der Welt über den Menschen.“ Domitian fing daher seine Briefe so an: Dominus ac Deus noster [1]). Folgerichtig wurden daher die Bilder der Kaiser mehr geehrt als die des Jupiter: es war dies alles eine erbärmliche Nachäffung einer Universalreligion, zugleich Culmination der volksmässigen Ausprägung und Gestaltung der Religion, überdiess Extrem der Verbindung der Religion mit dem Staate, Extrem der politischen Behandlung der Religion.

Der Ruf des Kaisers Vespasian in seiner letzten Krankheit: „ich glaube, ich werde ein Gott“ [2]), enthüllt uns die Hohlheit dieses Cäsarencultus und des religiösen Zustandes überhaupt. Das Haupt des Staates verspottete seine eigene Gottheit, — so wie in den Theatern die vaterländischen Götter und ihre Laster dem Gelächter des Volkes schon längst preisgegeben wurden. So kündigte sich das Sinken der Religion bei den einen durch Aberglauben, bei den anderen durch Unglauben an. Als entgegengesetzte Pole verstärkten sie einander gegenseitig. Je krasser der Aberglaube wurde, desto dreister, unverschämter, desto vernichtender für alle Religion machte sich der Unglaube geltend. Oft waren Unglaube und Aberglaube in demselben Menschen bei einander. Derselbe Plinius der Aeltere, der über den Glauben an eine göttliche Vorsehung spottet und jeden Glauben an Unsterblichkeit leugnet, er kann wieder sehr gläubig über portenta sich äussern. Der Aberglaube wurde genährt durch ein dunkles Bedürfniss nach Vereinigung mit der Gottheit, durch die Schrecken des Gewissens, das nach Sühnung verlangte für furchtbare sittliche Entartung, durch die vielerlei Mysterien und fremden Culte, durch die Menschenopfer, die in Rom bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts stattfanden [3]).

III. Eine eigenthümliche Stellung nimmt die griechische Philosophie zu diesen Erscheinungen ein. Wir bemerken zunächst, dass sie ein auflösendes Element für den religiösen Glauben wird. Nicht als ob sie von Anfang an diesen Charakter gehabt hätte. Ihre grössten Repräsentanten griffen die Volksreligion nicht an; sie waren einig in dem Glauben an einen höchsten Gott, der den Glauben an die polytheistischen Götter nicht ausschloss, und sie öfter als Symbole von Naturkräften auffasste. Später aber änderte die griechische Philosophie dieses accommodirende Benehmen. So huldigten die Epicuräer einem kalten Deismus, der alle Einwirkung des als abstrakt gedachten Gottes auf die Welt ausschloss. Die Stoiker waren einem Pantheismus ergeben, der auf die i g n o b i l i s d e o r u m t u r b a mit herzlicher Verachtung herabsah, und den weisen, tugendhaften Mann weit über den obersten der Götter erhob. Es wurde daher angenommen, dass diejenigen, die sich mit Philosophie beschäftigen, den Glauben an die Götter aufgeben [4]). Die Art, wie Cäsar und Cato major im Senate sich über die

1) Sueton. Caligula c. 13.

2) Sueton. Vespas. c. 24. „Ut puto, deus fio.“ Beroaldus in seinen Bemerkungen, dazu meint freilich, der Kaiser sage diess im Ernste!

3) Lactanz inst. 1, 21.

4) Cicero de inventione I. 29.

Götter und die Unsterblichkeit der Seele aussprachen [1]), lässt uns einen Blick werfen in die Anschauungen der gebildeten Kreise. Der römische Staatsmann Varro (50 a. Chr.), der römische Pontifex Scaevola, zur Zeit des Cicero, zeigen uns in ihren Aussagen, auf welchem Standpunkte die römischen Staatsmänner und die Priester standen. Jener unterschied [2]) drei Arten (genera) von Theologie, die mythische, deren sich die Dichter bedienen, die physische, die die Philosophen behandelt haben, und die bürgerliche, (die Behandlung der Volksreligion lediglich vom Standpunkte des äusserlichen Staatsinteresse) wozu gehört, dass es sich geziemt zu wissen, welche Götter man öffentlich verehren, welche Opfer man ihnen bringen soll. Dasselbe sagt Scaevola [3]) und setzt hinzu: der wahre Gott habe weder Geschlecht noch Alter noch bestimmte Gliedmassen; das solle aber dem Volke nicht mitgetheilt werden. Er meinte nämlich, in Sachen der Religion sei es angemessen, die Leute im Irrthum zu lassen. Strabo meinte auch, das gemeine Volk und die Weiber könne man nicht auf philosophischem Wege zur Frömmigkeit und Heiligkeit führen, sondern durch Götterverehrung, Mythologie und Wunderglauben. Seneca [4]) sagt von den öffentlichen Gottesdiensten: „das Alles wird der Weise beobachten, weil es durch Gesetze geboten, nicht als ob es den Göttern angenehm wäre. Aus Juvenal [5]) ersehen wir, dass dieser Abfall von der alten Religion nicht auf die Kreise der Gebildeten beschränkt blieb.

Die Philosophie setzte sich aber zu der Religion nicht blos in ein negatives, sondern auch in ein positives Verhältniss. Das gilt insbesondere von dem platonischen System der Philosophie, von welchem mit Recht gesagt worden ist, dass es religiöser sei als irgend ein anderes System der alten Philosophie. Plato lehrt eine von der Welt unabhängige Gottheit, wenn nicht *ὁ ων* der mosaischen Urkunde, so doch *το ον*, welche Gottheit vor Allem durch Sittlichkeit zu ehren sei. Durch seine Lehre von der intelligiblen Welt, von den angebornen Ideen hat er dem sinnlichen Empirismus, der seiner Natur und Anlage nach immer antireligiös ist, ein mächtiges Gegengewicht entgegengehalten. Plato hat die Ahnung des Sündenfalles und der Versöhnung, er spricht die Ansicht aus, dass der vollkommene Gerechte unter den Menschen nur ein solcher sein könne, der mit Leiden behaftet sei. Es war nun ein bedeutendes Zeichen der Zeit, dass die platonische Philosophie in der Zeit, wovon wir reden, ziemlich viele Anhänger zählte und manche nach Wahrheit forschende Geister anzog. Sie konnte nach zwei Seiten hin eine Wirkung ausüben. Sie konnte, auf das Heidenthum angewendet, zur Idealisirung und Rechtfertigung desselben angewendet werden, sie konnte sich aber auch mit dem Christenthum in Berührung setzen und zur philosophischen Begründung und Erläuterung desselben verwendet werden. Was die Idealisirung des Heiden-

---

1) Catilina von Sallust c. 51. 52.
2) Augustin de civitate Dei 6, 5.
3) Ibid. 4, 27.
4) Ibid. 6, 10.
5) Satyren II. v. 149.

thums betrifft, so fand sie statt in jener Zeit, bis sie im Neuplatonismus ihre volle Ausbildung erreichte. Dazu kam die unter Augustus wieder aufgebrachte pythagoreische Lehre, wie sie von Anaxilaus und etwas später von Apollonius von Tyana ausgebildet und mit Astrologie, Theurgie, Magie und Nekromantie in Verbindung gebracht wurde. (n. 3 a. Chr. † 96 post Chr.). Ausserdem machte sich der Einfluss der orientalischen Philosophie geltend. Emanation, d. h. Ausströmen gewisser Kräfte aus Gott, mit Ausschluss eines göttlichen Willensactes und einer schöpferischen Thätigkeit, Dualismus, fussend auf dem absoluten Gegensatz von Geist und Materie und endigend in der Annahme von zwei ewigen Prinzipien der Dinge, — mystische Anschauung Gottes ohne alle Vermittlung — das sind die Hauptsätze dieser Philosophie, wovon besonders der letzte Punkt, die mystische Anschauung Gottes in den Neuplatonismus übergegangen ist.

IV. Die Sittlichkeit und die sittlichen Grundsätze des antiken Heidenthums waren von jeher in enge Grenzen eingeschlossen geblieben. Zur richtigen Beurtheilung dieses Punktes muss bemerkt werden, dass dem Alterthum grösstentheils die Idee der Menschheit fehlte so wie auch die Idee der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung. Die Alten haben dagegen festgehalten, was zwischen der Menschheit und dem einzelnen Menschen mitten inne liegt, das verbindende Mittelglied zwischen beiden, die Idee des Volkes, und zwar in der Weise, dass die allgemeine Idee der Menschheit und die der persönlichen Freiheit und Selbstbestimmung in der Idee des Volkes, so zu sagen, aufgegangen waren. Im einzelnen Volke selbst machte sich das Gesetz der nationalen Beschränkung auf die furchtbarste Weise geltend durch die Scheidung zwischen Freien und Sklaven. Nur jene bildeten eigentlich das Volk und genossen die Rechte von Staatsbürgern, während die Sklaven, die ohnehin fremder Abstammung waren, aller bürgerlichen, ja aller Menschenrechte bar, kaum noch als Menschen angesehen wurden [1]). Wenngleich der Zustand derselben sich mit der Zeit etwas besserte, wie denn Kaiser Claudius verbot, altersschwache und kranke Sklaven auszusetzen [2]), so blieb derselbe immer noch unglücklich und trostlos genug. Der Mangel an Achtung vor der menschlichen Person, ihrer Würde und Selbstbestimmung zeigte sich auch in der Stellung der Frau, in der absoluten Gewalt des Vaters über seine Kinder. Obwohl die Lage der beiden mit der Zeit sich besserte, so dass schon unter Augustus ein Vater, der seinen Sohn getödtet hatte, vom erzürnten Volke getödtet wurde, so blieb doch noch für beide Vieles zu wünschen übrig. Wie sehr die sittlichen Begriffe verdunkelt worden, zeigt sich in der soweit verbreiteten Knabenliebe, und in dem Wahne, dass die Liebe zum Weibe unedel, die Liebe zu einem Jüngling edel sei, daher Plato noch in seiner Republik die Weibergemeinschaft forderte. Die Paederastie fand auch bei den Römern Eingang, zwar nicht in so ausschweifendem Maasse wie bei den Griechen, doch in grellerer Gestalt als bei diesen. In einem politischen Processe wurden Jünglinge aus den ersten Familien Roms den Richtern angeboten,

---

1) als σωματα οικετικα angesehen und benannt bei Aeschines.
2) Suet. in Cl. c. 25.

um ihre Stimmen zu erkaufen. Doch war durch das Gesetz auf die Schändung eines Freien eine schwere Strafe gesetzt. — Harter, gefühlloser Egoismus zeigt sich in der Art und Weise, wie man die Armen ansah und behandelte. Quinctilian fragt: „Könntest du dich soweit herablassen und einen Armen nicht mit Ekel von dir stossen"? Plautus äussert sich nicht humaner: „Wozu dem Armen etwas geben? man verliert, was man gibt und verlängert dem Armen ein elendes Leben." Dieser Egoismus trat unverhüllt hervor in anderer Beziehung, seitdem mit dem Verschwinden der politischen Unabhängigkeit, unter den römischen Imperatoren, welche grundsätzlich die Nationalitäten niederzutreten suchten, die Liebe zum Vaterlande mehr und mehr im Verschwinden begriffen war. Tief gesunkene Sittlichkeit, wie sie uns die Satyriker Persius und Juvenal und Seneca de ira schildern, ist die Signatur zumal der Kaiserzeit, die Weisen sahen die Vergeblichkeit des Kampfes gegen das herrschende Verderben, die Ohnmacht aller Gesetze ein. Das sittliche Verderben zeigte sich zwar am tiefsten und schrecklichsten in Rom, allein Rom verbreitete seinen verpestenden Einfluss auf die Provinzen. Der Hang zu Ausschweifungen entwickelte sich in riesenhaften Dimensionen. Dieselbe Energie, die vordem auf die Bezwingung der Völker der Erde verwendet worden, warf sich nun auf Befriedigung der sinnlichen Lust in ihrer grässlichsten Ausartung, wozu Kaiser wie Tiberius und Nero das Beispiel gaben in einer Weise, wie Sueton sagt, die man kaum glauben, kaum aussprechen kann [1]. Einige edle, stolze Seelen flüchteten sich aus dieser Fluth des Verderbens in die stoische Selbstgenügsamkeit und Weltverachtung; doch diese stoische Tugend war keineswegs geeignet, einen irgendwie weit verbreiteten Einfluss zu erlangen. Es fehlte der stoischen Tugend die religiöse Grundlage, wie denn auch bei Tacitus das Göttliche vor dem Menschlichen zurücktritt, seine Wirksamkeit und sein Einfluss auf die Welt, auf das Leben und Treiben der Menschen in Zweifel gezogen oder gar geläugnet wird. Doch das hindert Tacitus nicht, an anderen Stellen den römischen Staat als unter der Wucht des göttlichen Zornes liegend zu betrachten [2].

Das tiefste Gebrechen der heidnischen Völker und die Quelle aller anderen Gebrechen ist überhaupt auf dem religiösen Gebiete zu suchen — in der Verdunkelung und Verzerrung des ursprünglichen Gottesbewusstseins. So wie aber der menschliche Geist, weil aus Gott entsprungen, mitten in seinen Verirrungen für die Wahrheit unwillkürlich zeugen muss, so regte sich in der heidnischen Welt das Bewusstsein, dass die aus der Verdunkelung und Verzerrung des Gottesbewusstseins hervorgegangenen Religionen mit dem Glauben an den gesammten Goetterstaat sich ausgelebt hatten ohne Hoffnung auf Neubelebung. Dafür konnte freilich der Glaube an die dunkle, geheimnissvolle Macht des Schicksals (*αναγκη, μοιρα*), die selbst als die Goetter beherrschend gedacht wurde, wie Herodot ausdrücklich

---

1) **Sueton in Tib. c. 43. 44.**

2) **Annales 4, 1 wo von Deum ira in rem Romanam die Rede ist. 16, 16, ira illa numinum in res Romanas.**

bezeugt [1]), keinen Ersatz bieten und keinen Trost gewähren. Dunkel blieb die Aussicht in die Zukunft. Wie verschieden von der Offenbarungsreligion! Der alte Bund schliesst sich ab mit der Weissagung eines neuen Bundes Gottes mit seinem Volke (Jeremia 31, 31), der neue Bund mit der Weissagung, dass Christus nach Ueberwindung aller Feinde das Reich dem Vater übergeben werde (1 Kor. 15, 24).

## Zweites Capitel. Zustand des jüdischen Volkes.

I. Mitten in der Finsterniss, worin der Polytheismus in seinen mannigfaltigen Gestalten das Gottesbewusstsein der Völker der alten Welt eingehüllt hatte, war seit uralten Zeiten ein lichter Punkt auf Erden, wo vermöge göttlicher Offenbarung der Monotheismus sich eine Wohnstätte bereitet hatte. Denn es ist eine grundfalsche Annahme, dass der Glaube an Einen Gott bei den Juden auf ihrer Naturanlage als Semiten ruhte. Alle Semiten, mit einziger Ausnahme der Juden, waren Polytheisten, — auch die Araber vor Muhammed, der seinen Monotheismus aus der Bibel schöpfte [2]). Jene göttliche Offenbarung, durch gewaltige Thatsachen sich wirksam erweisend, das Uebernatürliche in die geschichtliche Entwicklung einfügend, hatte eigentlich das jüdische Volk geschaffen und zum Volke Gottes auserwählt, so dass dasselbe als von Gott im Grossen und im Kleinen beherrscht, ein Reich Gottes, eine Theokratie in nationaler Form und Beschränkung darstellte, die bestimmt war, einst die ihrem Wesen nicht adäquate Form zu sprengen und so das Heil der Heiden zu werden. Diese Bestimmung knüpfte sich an die Person des Messias, welche eine Zusammenfassung aller wesentlichen Momente des jüdischen Gottesglaubens war, und zwar so, dass dieser Person im Verlaufe der sich entwickelnden Offenbarung bereits Attribute beigelegt wurden, welche sie über die Linie der Menschheit hinausstellten, zum Behuf der Lösung der ihr gewordenen, die ganze Menschheit umfassenden Aufgabe.

Doch welch ein Contrast zwischen der hohen Bestimmung des Volkes und seiner damaligen Lage! Abgesehen von der Offenbarung, deren Träger sie waren, hatte sich bei den Juden Alles geändert, Aeusseres und Inneres; nur war ihr Herz in gewissem Sinne noch immer eben so hart geblieben wie in den Tagen der Vorzeit. Nachdem sie mehrfachen Wechsel fremder Herrschaft erfahren und unter den Makkabäern eine Zeitlang einen eigenen, unabhängigen Staat gebildet hatten (167—63 a. Chr.), musste der letzte Makkabäer, Hyrcan, die römische Oberhoheit anerkennen. Die idumäischen Könige, die ihm nachfolgten und wovon der erste,

---

1) 1, 91. *την πεπρωμενην μοιρην αδυνατα εστιν αποφυγεειν και θεῳ.*

2) Roentsch, über Indogermanen- und Semitenthum. — S. auch J. G. Müller, die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japhetiten S. 61: „dieses Gottesbewusstsein (der Hebräer) bildete einen schroffen Gegensatz gegen die Religionen aller anderen Völker, auch die anderen Semiten nicht ausgenommen.“

Herodes der Grosse vom J. 40 a. Chr. bis 4 p. Chr. regierte, fügten sich unter die römische Oberhoheit. Schon nach der Verweisung des Archelaus (6 p. Chr.), der über Judäa, Idumäa und Samarien regierte, wurden diese Landschaften römische Provinz, verwaltet von römischen Procuratoren, wovon der fünfte Pontius Pilatus (28—37 p. Chr.) war. Eine Zeitlang wurde ganz Palästina wieder unter dem Zepter eines idumäischen Königs vereinigt, des Herodes Agrippa, durch die Gnade des Kaisers Claudius zum Könige gemacht. Nach seinem Tode wurde das ganze Land wieder römische Provinz und unter die Verwaltung von Procuratoren gestellt.

Noch in anderer Beziehung hatte sich, was die äusseren Verhältnisse betrifft, der Zustand des jüdischen Volkes geändert. Die Auswanderung der Juden hatte schon zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft ihren Anfang genommen. Viele machten damals von der Erlaubniss des Cyrus, in ihr Vaterland zurückzukehren, keinen Gebrauch. So kam es, dass sie sich in Asien weit verbreiteten und überall eifrige Propaganda machten. Im römischen Reiche waren sie an sehr vielen Orten zu finden, so dass man sagen konnte, es gebe nicht leicht einen Ort auf Erden, der dieses Volk nicht beherberge und der nicht in seiner Gewalt sei. In dem reichen Alexandrien machten sie zwei Fünftel der Bevölkerung aus. In Egypten waren nahezu eine Million Juden, in Cyrene und Libyen annähernd eben so viele. In Syrien waren sie ebenfalls sehr zahlreich, besonders in Antiochien; wie es denn nach Strabo im römischen und im parthischen Reiche nicht leicht eine grössere Stadt gab, worin die Juden nicht ihr Geschäft trieben. — Auch in Kleinasien und in Griechenland finden wir sie. Nach Rom brachte Pompejus die ersten Juden als Kriegsgefangene. Sie wurden bald freigelassen. Die einen kehrten nach Palästina zurück und stifteten in Jerusalem die Synagoge der Libertiner [1]), die anderen blieben in Rom, erhielten von Cäsar die Erlaubniss in Rom Synagogen zu errichten. Sie bewohnten den grössten Theil des Stadtgebietes jenseits der Tiber. Fast überall, wo sie sich ansiedelten, wurde der Handel ihre unbestrittene Domäne. So war die Kornausfuhr aus Alexandrien nach Rom in ihren Händen. Der Reichthum, den sie sich durch ihre Rüstigkeit und Geschicklichkeit im Handel verschafften, kam ihrer äusseren Stellung zu Gute. Sie genossen das Bürgerrecht, hatten Autonomie in der Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten, waren frei vom Kriegsdienste, von einigen Abgaben; kaum waren Juden Sklaven, denn man konnte sie als solche nicht brauchen. Sie genossen schon unter Cäsar Religionsfreiheit, sie konnten sich ungehindert kirchlich organisiren und ihr Gesetz beobachten. Ihre Synagogalvereine wurden in die Classe der collegia licita gesetzt, die Gesetze gegen die Hetärien auf sie nicht angewendet. Der Befehl des wahnsinnigen Caligula, sein Bildniss im Tempel von Jerusalem aufzustellen, scheiterte zuletzt am Widerstande der Juden. Es war dieser Befehl eine grosse Abnormität; denn, antiker Anschauung gemäss, hatten schon Alexander, Ptolemäus Euergetes, Seleucus Philopator, so wie auch Augustus dem Gotte der Juden ihre Huldigung dargebracht. Daher konnten

---

1) Apostelgesch. 6, 9.

die ausserhalb Palästina's wohnenden Juden, die διασπορα genannt, ungehindert die Verbindung mit dem Tempel in Jerusalem festhalten; sie zahlten für die Unterhaltung desselben eine bestimmte Abgabe und besuchten, nach gesetzlicher Verordnung den Tempel in Jerusalem an den grossen Festen. Das Synedrium in Jerusalem betrachteten sie als ihre kirchliche Oberbehörde. — Alle Juden aber wurden von den Heiden verachtet; denn man kannte ihre Verachtung der ausländischen Gottheiten; ihr Handelsgeist zeigte sie wie noch jetzt in ungünstigem Lichte; ihre Reichthümer erweckten Neid. Man hasste sie als Menschenfeinde; Tacitus zumal kann sie nicht hart genug beurtheilen. In ihrem Verhältniss zu einander, sagt er, beweisen sie unbedingtes Vertrauen und unterstützen einander, aber gegen alle anderen Menschen hegen sie feindlichen Hass. Daher er sie als die verachtetste Classe der römischen Unterthanen, als die niederste Art von Menschen aufführt [1]). Besonders in Egypten waren sie furchtbar verhasst. Es lebte im Volke eine alte und gewissermassen angeborne Feindschaft gegen sie, wie Philo berichtet, daher die blutige Verfolgung gegen sie um die Zeit der Geburt Christi. Diese Feindschaft und Verachtung, letztere gegründet auf die Lage der Juden überhaupt als eines unterjochten Volkes, dessen Gott sich als ohnmächtig erwiesen [2]), zeigte sich in der Travestie ihrer ältesten Geschichte [3]) und in den Vorstellungen über den Gegenstand ihrer Verehrung, wofür die Einen einen Eselskopf [4]), die Anderen ein Schwein ausgaben [5]). Das Märchen, dass die Juden jährlich einen Griechen, den sie vorher gemästet haben, tödten und von seinen Eingeweiden etwas geniessen [6]), darauf berechnet, den wildesten Hass gegen sie zu nähren, ist ein Vorläufer ähnlicher Märchen; die gegen die ersten Christen, in der Zeit des Mittelalters gegen gewisse Ketzer, in der Neuzeit gegen die sogenannten Momiers im Waadtlande erfunden wurden.

II. Wie war aber der religiös-sittliche und der intellektuelle Zustand beschaffen? In den alten Zeiten hatte dieses Volk nur zeitweilige Anläufe genommen zur Erreichung des ihm von seinem Gotte durch Mosen und die Propheten vorgesteckten Zieles, welches für seine Hartherzigkeit und seinen irdischen Sinn zu hoch war. Die alte Geschichte des Volkes, wie wir sie aus dem A. T. kennen lernen, zeigt — zum deutlichen Beweise, wie wenig der Monotheismus populär war — regelmässig wiederkehrende Rückfälle in den polytheistischen Götzendienst, verbunden mit der von den Propheten so strenge untersagten Anschliessung an fremde Völker. Seit der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar, seit der Rückkehr aus dem Exil hörte zwar der Hang zum Götzendienste auf und der strengste Monotheismus erlangte unbedingte Herrschaft. Absolute

1) Hist. 5, 5. 8.
2) Im Octavius des Min. Felix. c. 10.
3) Durch Manetho bei Jos. c. Apionem 1, 26, bei Justin 36, 2. Tacitus hist. 5, 2.
4) Tacitus l. c. 5, 4.
5) Plutarch im Symposion.
6) Joseph contra Apionem 2, 8.

Unterwerfung unter das Gesetz und dessen noch ins Masslose vermehrten religiösen Gebote wurde der Grundton in der Stimmung des Volkes. Unter Antiochus Epiphanes hatte der jüdische Cultus seine Heldenzeit und wurde eben dadurch dem religiösen Bewusstsein des Volkes mit unauslöschlichen Zügen eingeprägt. In der Religionsverfolgung unter jenem Könige zogen Viele den furchtbarsten Märtyrertod vor, statt in einem kleinen Punkte vom Gesetze abzuweichen [1]. Sehr wirksam für Aufrechthaltung des Gesetzes wurden die seit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft gestifteten Synagogen [2], welche eine eigene Verfassung hatten, und worin das Gesetz gelesen und erklärt wurde, wobei der Rabbi bald wichtiger, einflussreicher wurde als der Priester. Es ist aus dem N. T. bekannt und durch den Thalmud gehörig documentirt, wie sehr der cerimonielle Theil des Gesetzes durch Zusätze geschärft, so dass z. B. am Sabbath dreissig verschiedene Arten von Arbeiten untersagt waren, wie sehr der sittliche Theil des Gesetzes durch Zusätze geschwächt wurde, wie sehr die Synagogen, die doch an sich selbst ein Fortschritt über den alten Opfercultus hinaus waren und daher ein Vorbild wurden für die älteste gottesdienstliche Ordnung und Verfassung der christlichen Kirche, wie sehr diese Synagogen äusserliche, geistlose Religiosität und Formalismus begünstigten. Je mehr nun aber das Volk das Drückende seines Zustandes fühlte, desto mehr klammerte es sich an die Hoffnung der baldigen Ankunft seines Messias an. Diese Hoffnung wurde mit grellen Farben ausgeschmückt und war als solche eine wesentliche Stütze des Religionsfanatismus. Nur wenige fromme Seelen erwarteten in stiller Ergebung den Trost Israels im geistigen Sinne des Wortes (Luc. 2, 38). So verfielen die Juden in denselben Fehler, den wir bei den Römern wahrgenommen haben. Ihr Gott, ihr Messias wurde mit dem Vaterlande identifizirt, ihre Volksleidenschaften wurden auf den Messias übertragen, der das Volk Israel zum weltbeherrschenden machen sollte. Zu Grunde lag eine buchstäbliche Auffassung der alttestamentlichen Weissagungen, vermöge welcher deren ewiger, universaler Gehalt mit ihrer national beschränkten Form verwechselt wurde, eine Abirrung, die bis auf die neuesten Tage auch in christlichen Kreisen sich zeigt.

Inmitten solcher Umstände und Verhältnisse hatten sich unter dem jüdischen Volke zwei Hauptpartheien (*αἱρεσεις*) gebildet, die man unrichtigerweise Sekten genannt hat. Auf der einen Seite sehen wir eine Richtung, welche am festesten und folgerichtigsten das seit der Rückkehr aus dem Exil begonnene Nationalwerk der Gründung des Volkes auf das Gesetz und Unterwerfung unter das Gesetz fortführte und dadurch für die nächste und für die folgende Zeit die wichtigste geworden ist. Von allen Grundsätzen des Judenthums ergriffen die Leute diese Richtung am eifrigsten den der Isolirung des ächten Israeliten von allem, was dem Urbilde der Gesetzlichkeit ferne stand — zunächst vom Heidenthum überhaupt, sodann von allen, noch so rechtgläubigen Volksgenossen, welche sich nicht

1) 2 Makkabäer c. 7.

2) S. die Art. Synagogen in der Realencyklop.

gleicher Strenge beflissen. Sie hiessen um deswillen die Abgesonderten פְּרוּשִׁים, von Suidas αφωρισμενοι übersetzt — woraus der Name Pharisäer entstanden. Sie pflegten die Volkserziehung, wie sie in den Synagogen erstrebt wurde, fügten aber in wachsendem Maasse wissenschaftliche Schulbildung hinzu. Sie hielten fest am Glauben der Väter und können insofern als die Orthodoxen bezeichnet werden. In politischer Hinsicht erstrebten sie die Unabhängigkeit des Landes und Volkes, alles Eingehen in hellenische Bildung war ihnen in tiefster Seele verhasst. Sie waren die Partei der Patrioten — griffen tief ins Leben des Volkes ein, bei dem sie in hoher Achtung standen, wenn gleich gewisse Spitznamen, die ihnen gegeben wurden, beweisen, dass man unter der Hülle gesetzlicher Frömmigkeit ihre Fehler doch erkannte. Als Schöpfer und Erhalter des heutigen Judenthums und der Güter, die ihnen anvertraut waren, bis auf die Zeit, wo dieselben in besser geleiteten Händen nicht das Majorat eines kleinen Volkes, sondern Gemeingut der ganzen Menschheit werden sollten, haben sie grosse Verdienste, die freilich durch ebenso grosse Fehler aufgewogen werden. Wenn das Judenthum ihnen vieles verdankt, so sind sie auch hauptsächlich Schuld an der Verstossung Jesu durch sein Volk und an der darauf folgenden Katastrophe des jüdischen Staates. All ihre Gesetzesgerechtigkeit lief aus in das ungeheuerste Verbrechen, all ihre Kenntniss des Gesetzes in die schrecklichste Verblendung in Beziehung auf die höchste Erfüllung der göttlichen Verheissungen, all ihr Patriotismus in die wirksamste Vorbereitung des Unterganges des jüdischen Staates. — Das Widerspiel der Pharisäer, obschon neben ihnen wirkend und selbst im Synedrium neben ihnen sitzend sind die Sadducäer, von ungewissem Alter und Ursprunge. Unter den vielerlei Vermuthungen, die darüber so wie über ihren Namen sind aufgestellt worden, ist die wahrscheinlichste diese, dass sie, im Gegensatz gegen die Pharisäer, die sich ausschliesslich Gesetzesgerechtigkeit vindizirten, sich als Gerechte hinstellten, als צַדִּיקִים, sich so nennend απο δικαιοσυνης, wie Epiphanius haeresis 14 berichtet. Es war nämlich von vorn herein zu erwarten, dass die gesetzliche Richtung der Pharisäer und die vielfachen Zusätze, die sie zum Gesetz aus der mündlichen Tradition machten, eine Reaction hervorrufen würden. Diese knüpfte sich an die Sadducäer. Sie standen aber mit den Pharisäern auf demselben Boden des Mosaismus, nur dass sie behaupteten, die altväterliche Religion rein zu bewahren, wobei der Irrthum abzuwehren ist, als ob sie blos den Pentateuch als kanonisch angenommen hätten. Aber so viel steht fest, dass sie viele Ritualien geringschätzig betrachteten und als Priester selbst zuweilen im Tempel Aergerniss gaben. Im Einzelnen lehrten sie, dass es keine Auferstehung gebe [1], sie leugneten das Dasein der Engel und körperlos ausser Gott existirender Geister. Josephus berichtet sogar, dass sie lehrten, die Seele des Menschen löse sich im Tode auf [2]. Derselbe führt als Lehre von ihnen an, dass Gott

---

1) Matth. 22, 23.
2) Bellum jud. 2, 8. 14.

auf die Handlungen der Menschen keinen Einfluss ausübe [1]), hiebei vom Bestreben geleitet, Gott ausser aller Beziehung zum Bösen zu setzen und dem Menschen die Tugend als sein reinstes Eigenthum zu vindiziren. Die Sadducäer bequemten sich im Unterschiede von den Pharisäern unter die Fremdherrschaft und wehrten sich weniger als diese gegen den Einfluss, den dieselbe auch in anderen als politischen Dingen üben mochte. Sie wollten also nicht wie die Pharisäer eine ausschliesslich nationale Entwicklung, sondern auch Fremdes aufnehmen. Während der Pharisäismus den schärfsten jüdischen Particularismus festhielt, hegte die sadducäische Partei weltbürgerliche Tendenzen. Sie fanden sich daher vorwiegend in den höheren Classen der Gesellschaft, waren im Ganzen wenig zahlreich, und vom Volke bei weitem nicht so geachtet wie die Pharisäer. Sie mögen im Einzelnen durch Luxus und Unsittlichkeit Anstoss gegeben haben. Nichts berechtigt uns aber, sie, wie die Juden des Mittelalters es thaten, als Epicuräer anzusehen, wobei man sie auch mit dem Vorwurfe des Atheismus und Materialismus belastete. Dem Christenthum gegenüber erscheinen sie keineswegs in günstigerem Lichte als die Pharisäer, wie das N. T. es deutlich beweist. Ja, sie stehen in dieser Beziehung tiefer als die Pharisäer. Kein Nikodemus, kein Gamaliel trat unter ihnen auf [2]). Es wird nicht gemeldet, dass einer von ihnen zum christlichen Glauben übertrat, während ausser Paulus die Apostelgesch. 15, 5 von einigen Pharisäern weiss, die gläubig geworden.

Gänzlich verschieden von den bis jetzt genannten Parteien der Juden, ist eine dritte, auf welche allein der Name Sekte anwendbar ist. Es sind die Essener, *Εσσηνοι* bei Josephus, der wohl das Richtige hat, *Εσσαιοι* bei Philo. Der Name ist am wahrscheinlichsten abzuleiten vom Aramäischen אָסָא, heilen, also die Heilenden, weil ihre ganze Lebensweise ein Heilmittel gegen das Verderben der Welt sein sollte. Ihr Ursprung geht auf die Mitte des 2. Jahrh. a. Chr. zurück, sie wohnten, theils von den Volksgenossen abgesondert, in eigenen Kolonien am todten Meere, theils in Städten und Dörfern Palästina's und Syriens mit jenen zusammen, 4000 an der Zahl, eine Art von asiatischem Mönchsorden mit hierarchischer Verfassung und Gütergemeinschaft, strenger Askese ergeben, so dass wenigstens ein Theil ehelos lebte, aber den jüdischen Religionsglauben bewahrend [3]), wegen ihrer Abgeschlossenheit ohne Einfluss auf die übrigen Juden, übrigens ausgeschlossen vom Tempel, weil sie keine Thieropfer bringen wollten. Von Bedeutung war es, dass ihr Leben sich nicht auf Theokratie, Tempel und Politik bezog, dass sie auf innere Wiedergeburt und Beschneidung des Herzens drangen [4]).

---

1) Antiq. 13, 5. 9.

2) Apostelgesch. 5, 34.

3) Ob, wie Ritschl meint, vom Bestreben erfüllt, den Charakter des Priesterkönigreiches, welches dem Volke Israel zugesprochen war Exod. 19, 6 zu verwirklichen (daher ausschliesslicher Genuss heiliger Opferspeise, tägliche Lustrationen, leinene Kleidung) bleibt dahingestellt.

4) S. Philo, quod omnis probus liber. Euseb. praeparatio evang. 8, 11, Jo-

Die Unschuld und Reinheit der Sitten der Essener bildete einen wohlthuenden Contrast gegen die auch unter den Juden eingerissene Sittenlosigkeit und Gottlosigkeit, wovon Josephus [1]) ein abschreckendes Bild entwirft; sie war zum Theil Folge der Berührung mit den Römern. Als Wirkung solcher Verderbniss, als grelles Zeichen eines tief zerrütteten Zustandes in Religion und Sittlichkeit stellen sich uns die Dämonischen dar. So sehr war der Geist aus Israel gewichen, dass nicht nur kein Prophet mehr aufstand, durch den der Herr zu seinem Volke redete, sondern dass Einzelne in Grausenerregender Geisteszerrüttung die Opfer dämonischer Einwirkungen wurden. So waren an die Stelle der prophetischen Begeisterung, als teuflische Carricatur derselben, die schäumende Wuth und die Tobsucht der Besessenen getreten. Es schien, als ob die unteren Mächte ihre Kräfte zusammenraffen wollten, dem kommenden Lichte, das sie als solches erkennen, Widerstand zu leisten.

III. Von wesentlicher Bedeutung ist die Berührung der Juden mit den heidnischen Völkern, unter denen sie lebten. Sie war doppelter Art, indem die Juden theils auf die Heiden einwirkten und sie zu sich heranzogen, theils aber auch Einwirkungen von den Heiden empfingen und in den Kreis der hellenischen Bildung hineingezogen wurden. Die erste Art der Berührung führt zum jüdischen Proselytenwesen. (*προσηλυτος* nach Suidas soviel als *προσεληλυθως*, nämlich zu den Juden, advenae). Von jeher hatte es solche gegeben, d. h. Nicht-Israeliten, die durch Bekehrung zum Glauben Israels und zur Haltung des mosaischen Gesetzes in Israel naturalisirt wurden, in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Geiste des Gesetzes. Denn Fremdlinge wohnten jederzeit vom Auszug aus Aegypten an unter Israel [2]). In der davidisch-salomonischen Zeit war die Zahl dieser Fremdlinge auf 153,600 gestiegen [3]), wovon manche wohl durch Beschneidung sich vollkommen nationalisiren liessen und volles Anrecht an den Vorrechten und Heilsgütern des auserwählten Volkes erlangten. Auch diejenigen, welche sich der Beschneidung nicht unterzogen, wenn sie nur gewisser heidnischer Greuel sich enthielten, fanden Schutz und Begünstigung. In den ersten Jahrhunderten nach dem Exil waren die Uebertritte zum Judenthum nur vereinzelt. Nun aber wurden durch Eindringen griechischer Bildung und Sitte von Aegypten und Syrien aus dem ächten Judenthum schwere Kämpfe bereitet. Namentlich vom Tode Simon's des Gerechten († 198 v. Chr.) an riss die Apostasie ein [4]), was nothwendig eine Reaction hervorrief. Daher in der makkabäischen Zeit eine eifrige Propaganda begann. Joh. Hyrcanus zwang die Idumäer 129 a. Chr. zur Beschneidung, auch die Ituräer nahmen nach Aristobulus die Beschneidung an. So gewaltthätig war dieser Proselytismus, dass Pella zerstört wurde, weil es sich geweigert, das Judenthum anzunehmen. Von dieser Zeit an entbrannte auch der pharisäische

---

sephus, der selbst Essener war, de vita sua §. 2 de bello jud. 2, 8. 2—13. S. Ritschl, die Entstehung d. altkathol. Kirche 2. Auflage S. 178 ff.

1) de bello jud. 7, 8. 1.

2) Exodi 12, 38. 48.

3) 2 Chron. 2, 16.

4) 1 Makkab. 1, 41. 2 Makkab. 4, 9.

Eifer, Proselyten zu machen, die freilich meistens das strenge Urtheil verdienten, das der Herr [1]) über sie fällt; wie sie denn die heftigsten Verfolger der Christen wurden; zu ihnen gehörte Herodes und die Frau des Nero, Poppäa, die den Kaiser wahrscheinlich zur Verfolgung der Christen anreizte. Bei den Juden selbst wurden solche Proselyten, weil sie nicht aus Ueberzeugung übergetreten waren, verächtlich. Sie werden im Talmud der Aussatz der Israeliten genannt; von ihnen heisst es ebendaselbst, dass sie zusammen mit den Knabenschändern die Ankunft des Messias aufhalten. Es galt daher der Grundsatz, man dürfe einem Proselyten nicht trauen bis zur 24. Generation. Neben jener unlauteren Propaganda gieng eine dem göttlichen Missionsberuf Israels entsprechende Einwirkung auf die Heiden aus, und zog viele zum Judenthum hin. Es sind die im N. T. oft genannten **φοβουμενοι** oder **σεβομενοι τον θεον,** auch **ευσεβεις** und **σεβομενοι, προσηλυτοι, ευλαβεις,** wovon die Mehrzahl zu der christlichen Gemeine übertraten. Es waren Wahrheitsuchende, Heilsbedürftige, welche sich von der greulich entarteten heidnischen Religion abgestossen fühlend, der im A. T. geoffenbarten Wahrheit sich zuwendeten. Diese Einwirkung auf die Heiden erscheint um so intensiver, je mehr die Juden verachtet waren. Zu den edleren Motiven des Uebertrittes gesellten sich jedoch noch andere mehr äusserlicher Art, die Aussicht, vom Militärdienst frei zu werden, Handelsinteresse, Heirath u. s. w. Auf diese Weise wurde die Menge der Uebertretenden so gross, dass mehrere römische Schriftsteller sich darüber beklagten [2]) und Seneca ausrief: die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben [3]). Die Zahl der weiblichen Proselyten überstieg die der männlichen [4]).

Schon im Bisherigen ist ein Unterschied verschiedener Classen oder Arten von Proselyten angedeutet. Die Rabbinen unterscheiden deren zwei. 1) Proselyten des Thores גֵּרֵי הַשַּׁעַר, ein von den Fremdlingen entlehnter Name, welche in den Thoren Israels wohnten [5]). Es sind, wie bereits angeführt, die im N. T. erwähnten. Es war ihnen nicht sowohl die Beobachtung des ganzen Gesetzes auferlegt als die der sieben sogenannten noachischen Gebote: Verbot des Götzendienstes, der Gotteslästerung, des Vergiessens von Menschenblut, der Blutschande, des Diebstahles, das Gebot, Gerechtigkeit zu üben und kein Thier, in welchem noch sein Blut ist, zu geniessen. In Jerusalem selbst durften sie nicht wohnen, wohl aber unter gewissen Bedingungen in Palästina. Sie waren nicht verpflichtet, den Sabbath zu feiern, noch sich beschneiden zu lassen; der Eintritt in die Synagogen war ihnen gestattet. Unter ihnen fanden sich viele Wahrheit suchende Gemüther, der Hauptmann zu Kapernaum, Cornelius und die Seinen, Lydia in Philippi. Sie zeigten sich empfänglich für die Predigt des Evangeliums. 2) Von ihnen sind zu unterscheiden die Proselyten der

---

1) Mat. 23, 15.
2) Cicero pro Flacco. 28 Horat. Sat. 1, 9. 69 Juv. 14, 96. Tac. Annales 2, 85.
3) bei Aug. de civitate Dei 6, 11.
4) Apg. 17, 4.
5) Exodi 20, 10. Deut. 5, 14.

Gerechtigkeit, גֵּרֵי הַצֶּדֶק, durch Beschneidung, Taufe und Opfer in den Bund Israels aufgenommen, daher בְּנֵי הַבְּרִית, Söhne des Bundes genannt, auch neue Creaturen. Als solche waren sie losgerissen von allen Banden des Blutes mit den heidnischen Verwandten, selbst den nächsten, sodass sie nach einigen rabbinischen Bestimmungen selbst mit Mutter und Schwester eheliche Verbindung eingehen durften. Von ihnen sagt Tacitus [1]): „die zu ihnen übertreten, lassen sich beschneiden und werden vor allem anderen dahin instruirt, die Götter zu verachten, des Vaterlandes sich zu entschlagen, Eltern, Kinder und Brüder gering zu schätzen". Eine Rückwirkung solchen Fanatismus war wahrscheinlich der Blutschänder in Korinth (1 Cor. 5, 1). Auf solche Proselyten bezieht sich des Herrn strenges Urtheil (Mat. 25, 13), man könnte eine 3. Classe von Proselyten unterscheiden, solche, welche an den jüdischen Gottesdiensten Theil nahmen, ohne die heidnische Religion aufzugeben, worüber Horaz [2]) sich lustig macht; solche geriethen in die Hände von jüdischen Gauklern und Betrügern.

Es fand aber noch eine andere Art von Berührung zwischen den Heiden und Juden statt, indem jene auf diese einwirkten und sie gewissermassen zu ihren Proselyten machten. Als ein geistig regsames Volk, das in allen Dingen seinen Vortheil wohl verstand, gingen die Juden in die griechische Cultur ein. Solches geschah im bedeutendsten Maasse in Alexandrien, das durch die Ptolomäer zu einem Hauptsitze griechischer Cultur und Gelehrsamkeit erhoben worden war. Es gab in dieser Stadt eine Anzahl Juden, welche, fern von aller Religionsmengerei und mit Entschiedenheit ihren alten Gottesglauben festhaltend, denselben mit Hülfe der griechischen Philosophie zum wissenschaftlichen Bewusstsein zu bringen suchten. Dazu kam ein apologetisches Interesse, da die Juden dazu getrieben wurden, ihre Religion, welche sie mit jüdischer Zähigkeit festhielten, gegenüber den Beschuldigungen des Anthropopathismus zu vertheidigen und zu rechtfertigen. So entstand die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie, wovon die platonische Philosophie die Grundlage bildete, worin aber auch Ideen, von Aristoteles, den Pythagoräern und Stoikern entlehnt, Aufnahme fanden. Eine wichtige Folge dieser Verbindung jüdischer und hellenischer Denkweise war die allegorische Erklärung des A. T., welche die alexandrinischen Juden von den Stoikern aufnahmen, von diesen angewendet zur Erklärung und Rechtfertigung der heidnischen Mythen [3]). Die wissenschaftliche Grundlage dieser Erklärungsart ist der Grundsatz, dass die religiösen Wahrheiten auf geschichtliche Weise und in Bildern aus der Natur sich zu verkörpern suchen, und es soll nun die Idee aus der Geschichte und dem Bilde, worin sie eingehüllt ist, vermittelst der allegorischen Erklärung abgelöst werden. Schon im 2. Jahrhundert a. Chr. bediente sich dieser Erklärungsart der alexandrisch-jüdische Philosoph Aristobulus. Man berief sich dabei auf eine geheime Ueberlieferung, welche den Schlüssel gebe zum richtigen Verständnisse des A. T.

---

1) hist. 5, 5.
2) Satyr. 1, 9. 69.
3) Cicero de natura deorum I. 15.

Noch auf andere Weise suchten die alexandrinischen Juden den Ideen der hellenischen Weltweisheit ihre Offenbarungsurkunde anzupassen, durch die Uebersetzung derselben in das Griechische, welche Uebersetzung zunächst durch ein religiöses Bedürfniss veranlasst wurde, da sich den Hellenisten das Verständniss der vaterländischen Sprache immer mehr verdunkelte. Die LXX ist das älteste Document jüdisch-alexandrinischer Weisheit. Denn ihre Anfänge reichen in die erste Hälfte des 8. Jahrh. a. Chr. hinauf, unter Ptolomäus Philadelphus † 246 a. Chr., unter welchem Könige die Uebersetzung des Pentateuch gemacht wurde. Vollendet wurde das Ganze vor der Mitte des zweiten Jahrh. a. Chr. Die Fabel von dem Ursprunge dieser Uebersetzung, von den 70 Männern, die daran gearbeitet, gegründet auf einen angeblichen Brief des Aristaeus, eines Offiziers der Leibwache des Ptolomäus Philadelphus, im Auszuge mitgetheilt von Josephus [1]), ist jetzt völlig aufgegeben. — Es ist nun wirklich überraschend, wie der Uebersetzer des Pentateuch im platonischen Sinne arbeitete. So ist die Ansicht von einer doppelten, geistigen und sinnlichen Welt in Gen. 1, 2 hineingetragen, die Ansicht, dass die Ideen der Thiere zuerst in der geistigen Welt, hernach die Individuen aus irdischem Stoffe gebildet wurden, in Gen. 2, 19. — Gen. 2, 6 ist so übersetzt, dass Gott zuerst die unkörperlichen Ideen geschaffen habe; Gen. 1, 11 liegt die Idee zu Grunde, dass die geistige Welt die Gattungen der Dinge enthalte. Dem Wechsel des Numerus in Gen. 2, 16. 17 (*φαγῃ* und *φαγεσθε*) liegt der Gedanke zu Grunde, dass zur Uebung der Tugend nur Eines nöthig sei, der vernünftige Geist, Adam, während dem man, um Unerlaubtes zu geniessen, nicht allein den Geist haben müsse, sondern auch den Körper und die sinnliche Seele, Eva [2]). Daher diese Uebersetzung für die pharisäische Partei ein Greuel war. Sie meinten, so wie Gott sein Gesetz auf Sinai in hebräischer Sprache geoffenbart habe, so müsse es auch hebräisch erhalten bleiben, und es werde verunreinigt, wenn es in die Sprache der Heiden übertragen werde. Sie betrachteten den Tag des Bibelfestes, an dem die Juden Alexandriens nach der Pharosinsel wallfahrteten, wo die Sage den 70 Dolmetschern ihre Zellen gebaut hatte, als Unglücks- und Fasttag, gleich dem, an dem Israel um das goldene Kalb getanzt hatte. Die Spaltung zwischen Hebräern und Hellenisten heftete sich fortan vorzüglich an die griechische Bibel; und doch wurde sie das Mittel, das Millionen am alten Glauben festhielt, und Millionen gewann, für die der hebräische Text ganz unverständlich geworden. Sie wurde, wie die Lutherische Bibel im 16. Jahrh., für die Juden die wichtigste Grundlage ihrer sich verjüngenden Cultur.

Dieselbe alexandrinische Religionsphilosophie brachte noch manche andere Producte hervor. Nebst der Weisheit Salomo's kommen hauptsächlich hier in Betracht die Werke des Juden Philo [3]), † 41 p. Chr. in Alexandrien, von

---

1) Ant. 12, 2.

2) S. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüd.-alex. Religionsphilosophie II. 1—72. Lipsius, alex. Religionsphilosophie in Schenkel's Bibellexicon I. 88.

3) das eine, von der Weltschöpfung, wurde herausgegeben von J. G. Müller 1841 mit einem vortrefflichen Commentar.

nehmer Abkunft, in der Philosophie und den encyklischen Wissenschaften wandert. Er ist der erste alttestamentliche Theologe; er suchte den lischen Glauben seines Volkes zum wissenschaftlichen Bewusstsein zu ngen, nicht ohne durch die allegorische Auslegung dem A. T. vielfach walt anzuthun [1]). Er hat auf die Bildung der christlichen Theologen Alexandrien, Clemens und Origines Einfluss gehabt. Er war, wie viele ner Zeitgenossen, in der Philosophie Eklektiker, aber vorherrschend der tonischen Lehre zugethan, in einer Weise, die der Autorität des A. T. inen Eintrag that. So wie er meinte, dass Plato daraus geschöpft habe, glaubte er auch, dass ihm die philosophische Weltanschauung, die er to und Zeno verdankte, aus der Bibel gekommen. Das reine Sein der iechischen Philosophie ist ihm der jüdische Gott. Das Verbot, den men Gottes auszusprechen besagt, nach seiner Ansicht, dass auf Gott in Prädikat anwendbar sei. Der Mosaismus, den er glaubt, ist Platonis- is, derjenige, den er übt, ist der alte Glaube der Väter. Denn, lehrte , nur der mag den äusseren Gebrauch unterlassen, der, des Körpers lig, als reiner Geist das Irdische abgestreift. Er glaubte, die Menschen rden noch ihre Religion aufgeben und den Mosaismus annehmen. Israel ihm Führer der Völker der Erde, bestimmt, Gott als Priester zu nen und für die ganze Menschheit zu beten. In Mose ist die Wahrheit d der Weg zum Heile gegeben. Jener Seher und Weise, nach dem nische und neu-pythagoräische Denker suchen, ist in dem zu finden, den h Israel schon längst zum Führer des Lebens gesetzt hat. — Der Mittel- nkt der Theologie Philo's aber ist die Lehre vom Logos, in der Doppelbe- utung von Vernunft und Wort, gedacht als das verbindende Mittelglied ischen Gott und Welt.

Die alexandrinischen Juden suchten überhaupt ihren monotheistischen ttesglauben und ihre messianischen Hoffnungen den Heiden, unter denen lebten, einzupflanzen und zugleich die Haltlosigkeit des alten Poly- ismus ihnen deutlich zu machen. Da sie aber die Erfahrung machten, ss directe Schutzschriften für ihren Glauben von den Heiden nicht gele- n wurden, so griffen sie zu dem Ausweg, diesen ihren Glauben und ihre ssianischen Hoffnungen heidnischen Autoritäten in den Mund zu legen. legte Aristobulus 180 a. Chr. dem hochgefeierten mythischen Sänger pheus, um den sich eine eigene Literatur gebildet hatte, das Lob Abra- ms, der 10 Gebote, des Sabbath's in den Mund [2]). Grossen Eindruck isste es machen, wenn die uralte Sibylle ihre Stimme für das Juden- m abgab. In der That gibt es zahlreiche sibyllinische Orakel, in wel- en sich die jüdische Propaganda an das Gewissen der Heidenwelt wendet, dieselbe zur wahren Gotteserkenntniss und zu reinerem Leben aufzu- dern, und ihr das jüdische Volk als dasjenige zu bezeichnen, das allen rblichen als Führer des Lebens bezeichnet ist [3]). Daran reihen sich

---

1) S. **Siegfried**, Philo v. Alexandria als Ausleger des A. T. Jena 1875. S. rdiess den Artikel Philo von J. G. Müller in der Realencyklopädie.

2) Euseb. praeparatio evangelica 13, 12.

3) Die rechten Sibyllinen wurden 74 a. Chr. mit dem Capitol verbrannt. Es ent-

Ankündigungen von Strafgerichten über die dem sittlichen und religiösen Verderben preisgegebene Heidenwelt, Ankündigungen, die um so mehr Eindruck machen mussten, als sie den Ahnungen der denkenden Geister des antiken Heidenthums entsprachen. Dieselben sibyllinischen Orakel eröffnen aber auch die Aussicht in die Glückseligkeit der messianischen Zeit, sobald nämlich die Welt zum jüdischen Gott und zum jüdischen Gesetz sich gewendet haben wird. Einen Nachklang dieser messianischen Aussichten gibt Virgil in der 4. Ekloge, nur dass er sie in die niedrige Sphäre der Schmeichelei gegen seinen Gönner Pollio, herabzieht, dessen Kind er mit dem Jesaia 9, 6 geweissagten zusammenstellt, und an welches er die Hoffnung einer goldenen neuen Zeit anknüpft. Dass die jüdische Messiasidee den Heiden bekannt war, ersehen wir auch aus den Aussagen des Sueton [1]) und des Tacitus [2]), dass, zufolge einer alten, weit verbreiteten Meinung, nach Sueton, auf Grund heiliger Urkunden, nach Tacitus, von Judäa aus die Weltherren sich erheben würden, wenn gleich beide, sowie Josephus [3]), den sie ausschreiben, die Sache auf Vespasian und seinen Sohn Titus deuten.

So trug sich die Welt mehr als je vorher mit grossen Hoffnungen und mit grossen Befürchtungen, aber überwiegend mit diesen letzteren.

Anhang. Noch muss bemerkt werden, dass sich in Aegypten in Folge des Umsichgreifens der alexandrinisch jüdischen Religionsphilosophie eine ähnliche Sekte bildete wie die Essener in Palästina, die Therapeuten. Sie trieben die Enthaltsamkeit noch weiter als die Essener, denn sie lebten alle ehelos. In der Nähe von Alexandrien, auf einer Anhöhe über dem See Mareotis war ihre Niederlassung. Der Name Therapeuten soll sie als die ächten, eigentlichen Gottesverehrer bezeichnen. Sie sind die Vorläufer der christlichen Mönche [4]).

Verwandt mit den Juden, doch von ihnen mit Abscheu angesehen und behandelt waren die Samaritaner in der zwischen Judäa und Galiläa mitten inne gelegenen Landschaft Samaria, entstanden aus der Vermischung der nach Wegführung der zehn Stämme im Lande gebliebenen wenigen alten Einwohner mit den Kolonisten aus Babel, Cutha (daher auch Cuthäer genannt), und anderen assyrischen Landschaften, welche der König von Assyrien, um das Land wieder zu bevölkern, dahin verpflanzt hatte (2 Könige 17, 24). Aus der anfänglichen Religionsmengerei, da die Ansiedler neben den aus dem Vaterlande mitgebrachten Göttern den Gott des Landes, Jehovah, verehrten, waren sie 409 a. Chr., unter

---

standen bald neue, ziemlich zahlreiche, so dass Augustus ein Verbot dagegen erliess. Tac. annales 6, 12, die erste Spur jüdischer Sibyllinen findet sich bei Jos. Antiq. 1, 4. 5. Nach den neuesten gründlichen Forschungen von Bleek, stammen die ältesten jüdischen Orakel aus dem 2. Jahrh. a. Chr. — die jüngsten christlichen, aus dem 5. J. p. Chr. Von alex. Juden rühren viele jüdische Orakel her.

1) In Vespasiano c. 4.

2) In den Historien 5, 13.

3) De bello judaico 6, 5. 4. — S. auch Euseb. 3, 7.

4) Vgl. über sie Philo, de vita contemplativa, wovon Euseb. l. E. II. 17 nur einen Auszug gibt — auch Daehne a. a. O. I. 439.

dem Schutze des persischen Staathalters Sannaballetes, durch den Priester Manasse herausgerissen worden, und hatten den Pentateuch, einen Tempel auf Garitzim, da sie Deut. 27, 4 Garizim statt Ebal lasen, und ein levitisches Priesterthum erhalten. Fortan war bei ihnen keine Spur von Polytheismus mehr zu finden, sondern sie ergaben sich dem strengsten Monotheismus; daneben verwarfen sie alle kanonischen Schriften der Juden ausser dem Pentateuch. Es blieben ihnen die späteren rabbinischen Entwicklungen des Judenthums fremde. Dies so wie der Umstand, dass sie den Tempel auf Garizim als den einzig ächten ausgaben, schürte den Hass der Juden gegen sie an, der auch seit der Zerstörung des Tempels durch Joh. Hyrcanus im J. 109 a. Chr. nicht gelöscht wurde. Ihre geistige Auffassung des Mosaismus, wie sie in den späteren Schriften hervortritt, leitet Gesenius in der Schrift de theologia Samaritana von der Einwirkung der alexandrinischen Religionsphilosophie her, wie denn schon durch Alexander Samaritaner nach der Thebais, durch Ptolomeus Lagi nach Unteregypten und Alexandrien waren verpflanzt worden[1]. Im ersten Jahrhundert nach Christo traten unter ihnen drei Sektenstifter auf, Dositheus, Simon der Magier und sein Schüler Menander.

---

# Zweiter Abschnitt.

## Gründung und erste Ausbreitung der Kirche im apostolischen Zeitalter.

Quellen, die Schriften des N. T. und Einzelnes aus kirchlichen Schriftstellern. — Bearbeitungen des Lebens Jesu von sehr verschiedenem Standpunkte aus verfasst, von Strauss (3. Auflage 1838 des grösseren Werkes), von Neander, Pressensé, Keim, Hase 1876 u. A. — Bearbeitungen der Geschichte der Apostel von Neander, 3. Auflage 1847, von Lechler, 2. Auflage 1857, von Schaff 2. Auflage 1854, von Pressensé, als erste zwei Bände eines umfassenden Werkes über die drei ersten Jahrhunderte der Kirche. — Hier sind noch zu erwähnen die Werke von Baur und von Hausrath über den Apostel Paulus.

I. Nachdem durch die Predigt des Täufers und die damit verbundene Ankündigung von bevorstehenden grossen Gnadenerweisungen und Strafgerichten im jüdischen Volke eine grosse Erweckung entstanden war, trat Jesus von Nazareth, der bis dahin in stiller Verborgenheit gelebt hatte, auf und zwar mit derselben Aufforderung, welche der Täufer an das Volk gerichtet hatte: „thut Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen." Er selbst hat später erklärt, dass die Predigt des Täufers und

---

1) Jos. Antiq. 1, 8. 6. 12. Vgl. übrigens d. Artikel Samarien von Petermann i. d. Realencyklop. Bd. XIII.

die dadurch bewirkte Erweckung die Erfüllung sei der Weissagung des Propheten Maleachi vom Boten, der vor dem heran kommenden Herrn den Weg bereitet, von Elia, dem Propheten, den der Herr sendet, ehe der Tag Jehovah's kommt, der grosse und furchtbare (Maleachi 3, 1, 4, 5. Matth. 11, 14. 17, 11—13), wobei er nicht undeutlich sein eigenes Auftreten mit dem Kommen Gottes zu seinem Volke zusammenstellte. Nur schon diese Deutung der Worte des Propheten, woran sonst Niemand gedacht hätte, zeigt das Hervorbrechen eines neuen Geistes, der von sich aus, ohne alle menschliche Ermächtigung, das geheiligte Wort der Weissagung regelt, vervollständigt, auf seinen wahren geistigen Sinn und Inhalt zurückführt, eines neuen Geistes, der die gesammte alttestamentliche Weissagung in ungeahntem Lichte erscheinen liess. Die alttestamentliche Idee der Theokratie (ein zuerst von Josephus gebrauchtes Wort) verklärte sich durch diesen Geist zu der Idee des Reiches Gottes, in welchem die Menschen sittlich neu geschaffen, vom Geiste Gottes erfüllt, mit Gott und unter sich in Liebe verbunden sind. Dieses Reich Gottes ist mit Jesu, als dem eingebornen Sohne Gottes auf Erden gekommen („es ist mitten unter euch") und soll durch ihn unter den Menschen verwirklicht werden. Darauf arbeitete er hin durch seine Lehrthätigkeit und durch die wunderbaren Heilungen, die er verrichtete. Frühe sah er aber ein, dass er von seinem Volke werde verworfen werden. Denn seine Auffassung des Reiches Gottes war eine wesentlich religiöse und ethische, während sie in den meisten seiner Volksgenossen eine wenn nicht ausschliesslich so doch vorwiegend politische war. Obwohl Jesus als specieller Diener der Juden (*διακονος της περιτομης*) (Röm. 16, 8) seine Wirksamkeit auf die verlornen Schafe des Hauses Israel beschränkte, so hatte sie doch eine über die Grenzen des jüdischen Volkes hinausgehende Tragweite, die sich bisweilen zu der bestimmten Ankündigung gestaltete, dass das Reich Gottes von den Juden genommen und den Heiden werde gegeben werden (Matth. 21 40—43). Er war sich bewusst, dass Alles, was er that und lehrte, am Ende nur dazu dienen werde, die Herzenshärtigkeit seines Volkes auf das höchste zu steigern und so das schrecklichste Strafgericht über sein Volk herauf zu beschwören. Aber eben so deutlich sah er ein, dass nur so die nationale Beschränkung, in welche, laut göttlicher Anordnung, seine Wirksamkeit sich hatte fügen müssen, gründlich könne beseitigt werden. Indem er sich nun nach einiger Zeit öffentlich als den verheissenen Messias bekannte und er als solcher in Jerusalem einzog, wusste er, dass er sein Todesurtheil unterschrieb, und doch musste er sich als Messias so feierlich bekennen, weil er sonst seiner Stellung nicht genügt und den Schein auf sich geladen haben würde, als ob er aus Furcht sich geweigert hätte, dieses Bekenntniss abzulegen. Seinen Tod bezeichnete er im voraus als Sühnopfer für die Sünden der Welt, als Bedingung erhöhter Wirksamkeit, als Mittel, um die für die Wahrheit empfänglichen Gemüther an sich zu ziehen.

Wenn aber Jesus im Tode blieb, so verlor Alles, was er bisher gethan und gelehrt hatte, und auch sein Tod alle und jede Nachwirkung und Bedeutung. Der Tod, zumal ein solcher Tod war der schreiendste Widerspruch nicht nur gegen das, was er gesagt, dass er auferstehen werde,

sondern auch gegen sein eigenes Wesen. Die Jünger mussten daher, wenn er im Grabe blieb, schlechterdings den Glauben an ihn aufgeben. Die christliche Kirche gründet sich also auf Christi Auferstehung als feste Gewähr seiner Gottessohnschaft (Röm. 1, 4). Selbst Dr. Baur gesteht, dass wenigstens der Glaube an die Auferstehung Christi nothwendig war, um in den Aposteln den Glauben an Christum überhaupt am Leben zu erhalten. Mit ihm war dieser Glaube zu Grabe getragen, mit ihm stand er siegreich wieder auf.

II. Nun begann die zunächst durch die Apostel vermittelte unsichtbare Thätigkeit Christi, im Vergleich mit welcher sein Leben und Wirken vor dem Tode nur als Grund legender Anfang erschien, wie das die Schrift selbst bezeugt (Apostelgesch. 1, 1). Sowie er von seinem Leben und Wirken auf Erden gesagt hatte: „ihr werdet (mit den Augen des Glaubens) den Himmel offen sehen und die Engel Gottes hinauf und hinabfahren auf des Menschen Sohn“ (Joh. 1, 51), so wurde nun auch das andere Wort erfüllt, das er als ein hülfloser Gefangener in seinem Verhöre gesprochen: „von nun an werdet ihr sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft, und kommend auf den Wolken des Himmels“ (Matth. 26, 64). Denn die ganze Kirchengeschichte ist ein fortgesetztes Kommen des Herrn [1]), d. h. die ganze Entwicklung des Christenthums auf Erden ist die fortgehende Offenbarung seiner Gegenwart in der Kirche, eine fortgesetzte Einwirkung auf die Kirche, alles Vorbereitung auf die letzte entscheidende Krisis, welche den endlichen, abschliessenden Sieg des Reiches Gottes über alle Feinde herbeiführen wird (1 Kor. 15, 24). Also einestheils trifft sein Kommen ein, ehe alle, die in den Tagen des Fleisches seine Zeitgenossen waren, gestorben sind, anderntheils erst am Ende aller Tage, und die Kirche, von Feinden umringt, bittet und fleht immerfort: „Komm, Herr Jesu (Apokal. 22, 20).

Denn allerdings trifft das Christenthum, indem es die menschliche Natur zu durchdringen sich bestrebt, in allen Beziehungen und Verzweigungen des Lebens der Völker und der Einzelnen auf ein feindliches Princip, welches sich gleich bleibt in der unendlichen Mannigfaltigkeit seiner Formen und Aeusserungen. Dieses feindliche Princip, das alle Nerven und Adern der Menschheit durchdrungen hat und seit Jahrtausenden in der Menschheit eingewurzelt ist, setzt der Wirkung des Christenthums, menschlicher Weise zu reden, unübersteigliche Hindernisse entgegen, die nicht aufgewogen werden durch die Anknüpfungspunkte, welche dasselbe in der gottverwandten menschlichen Natur findet. Daher ist das Programm von Arbeiten und Leistungen, welche das Christenthum bei seinem Eintritte in die Welt sich gestellt, noch bei weitem nicht erschöpft, das Ziel der christlichen Entwicklung der Menschheit in eine für unser Auge unendlich weite Ferne gerückt. Nicht nur dieses, sondern die Geschichte der Kirche, — weil corruptio optimi pessima — ist auch die Geschichte der grössten sittlichen und intellectuellen Verirrungen des menschlichen

---

1) Darnach sind die Stellen Matth. 10, 23, 16, 28. 24, 35. Marc. 13, 30. Lucas 21, 32 auszulegen.

Herzens und Geistes. So gestaltet sich die Geschichte der Erlösung der Menschheit, — als welche wir die Geschichte der Kirche Christi aufzufassen haben, — auch zu einer Geschichte des Verderbens der Menschheit. Das Christenthum, wie ein weiser Mann gesagt, hat die Menschheit all ihre Bosheit, all ihre Thorheit ausschwitzen machen. Daher stellt sich uns die Geschichte der Kirche Jesu dar als ein lebendiges Gemälde von dem Kampfe zwischen dem christlichen Geiste und den gegnerischen Kräften, welche das Christenthum in jeder Periode vorfindet. Die Kirchengeschichte hat diesen Kampf zu beschreiben, zu zeigen, wie zwar in Christo das Reich Gottes gekommen, wie aber dieses Reich immerfort umgeben ist von Feinden, welche ihm den Sieg, ja die Existenz streitig machen, und oft die Oberhand zu behalten scheinen, bis der Herr aufs neue seine Macht erweist zur Rettung der Kirche.

Das erste Stadium der Thätigkeit des zur Rechten der Kraft erhöhten Erlösers ist die Ausgiessung des Geistes mit den begleitenden ausserordentlichen Erscheinungen, worin der Apostel Petrus die Wahrzeichen erkennt des herannahenden Tages des Herrn. Man pflegt dieses Ereigniss als den Stiftungstag der Kirche zu bezeichnen, obwohl die Anhänger Jesu sich schon vorher zusammengeschlossen hatten. Allein, insofern die Apostel und Jünger damals den verheissenen Geist empfingen, insofern dieser Geist das einigende und heiligende Band in der Kirche ist, insofern er die Gläubigen erst recht fest zusammenschloss, kann man wohl sagen, dass damals die Kirche als solche gestiftet wurde, wie denn auch seit dem unter den Gläubigen [1]) der Name *εκκλησια*, Versammlung, Gemeinde aufkam, als Correlat der Gemeinde Gottes im A. T. (des קְהַל יְהוָה Num. 20, 4) als Verwirklichung des von Christo vorbereiteten und angekündigten Reiches Gottes. Insofern die Apostel an der Spitze standen, wie sie denn noch immer durch ihre Schriften an der Spitze stehen, ging damals an ihnen, freilich in sehr kleinen Dimensionen das Wort des Erlösers Matth. 18, 28 in Erfüllung. Es war der erste Anfang der sittlich-religiösen Erneuerung der Welt gegeben. Unter den Aposteln ragt bis auf die Zeit des Apostelconvents (Apostelgesch. 15) der Apostel Petrus hervor, als derjenige, der die Gemeinde innerlich gründet und befestigt und nach aussen für sie das Wort führt, sie zu schützen vor Vergewaltigung und Anhänger für die Sache Christi zu gewinnen und die schon gewonnenen zu stärken — alles in Gemässheit dessen, was der Herr zu ihm gesagt, betreffend seine Stellung in der zu stiftenden Gemeinde (Math. 16, 18. 19. Luc. 22, 32. Joh. 21, 15—17).

Bei alledem handelte es sich darum, das in Christo gegebene Heil (*σωτηρια*) der Menschheit einzupflanzen. Aber derselbe Kampf, der durch das Wesen des Christenthums und sein Verhältniss zu der Gott entfrem-

---

1) Der Herr hatte die Bezeichnung eingeführt für die einzelne Gemeinde Matth. 18. 18 und für die ganze Kirche Matth. 16, 18. Beide Beziehungen werden zusammengefasst in den Aufschriften paulinischer Briefe 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. 1 Thessal. 1, 1. — Die einzelnen Gemeinden werden auch kurzweg *εκκλησιαι του θεου* genannt 1 Kor. 11, 16.

deten Welt gesetzt war, derselbe Kampf, den der Stifter der christlichen Religion zu bestehen hatte und der eigentlich die Bewegung seines Lebens bildet, er zog sich auch durch das apostolische Zeitalter hindurch. Da das Christenthum zunächst mit der mosaischen Religion und mit dem jüdischen Volke in Berührung gekommen war, so hatte sich der Kampf zu Lebzeiten Christi auf diesem Gebiete entsponnen. Im apostolischen Zeitalter war es ein Kampf nicht blos mit dem Judenthum ausserhalb der Kirche, sondern wesentlich Kampf zwischen der am Gesetz festhaltenden und der specifisch evangelischen Richtung innerhalb der Kirche selbst. Das apostolische Zeitalter ist der eigentliche Schauplatz dieses Kampfes.

Wir sehen die junge Kirche, angegriffen theils von den Juden, theils von der streng judenchristlichen Richtung, die sie im eigenen Schoosse hegt, sich von den Banden der jüdischen Religion losreissen, die Emancipation vom mosaischen Ceremonialgesetze, welche im Wesen des Evangeliums gegeben war, und dessen Wahrheit ausmacht (Galater 2, 5) vollziehen. Das ist also die eigenthümliche Bedeutung des apostolischen Zeitalters, das die geschichtliche Mission desselben. In solchem Ringen übte die junge Kirche ihre Kräfte zur Vorbereitung auf die grösseren Kämpfe, die ihr bevorstanden und die auch zum Theil schon ihren Anfang nahmen. Zugleich aber wurde die monotheistische Grundlage der mosaischen Religion und alle damit zusammenhängenden ethischen Bestimmungen mit gewissenhafter Sorgfalt aufrecht gehalten. Die Grundvoraussetzung so wie der oberste Satz der Predigt von Christo war der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, derselbe aber erst in Christo sich in abschliessender Weise offenbarend.

Jede geistige Bewegung, wenn sie zum Siege durchdringen soll, erheischt einen Mann, in welchem sie sich verkörpert, Gestalt gewinnt, zum vollen Bewusstsein ihrer selbst gelangt, und der sich nun als Lebensaufgabe stellt, sie zur Geltung zu bringen. Das ist die Bedeutung des Apostels Paulus, des Apostels der Heiden [1]). Eine jede geistige Bewegung, soll sie festen Fuss fassen und sich ausdehnen, erheischt aber auch einen Ort, wo sie zunächst sich festsetzen und von wo es ihr möglich wird, sich weiter auszubreiten, — wie Chursachsen für die deutsche Reformation, der Canton Zürich für die schweizerische. — Ein solcher Ort war für Paulus und seine Bestrebungen Antiochien, die Hauptstadt von Syrien, wo unabhängig von der Mutterkirche in Jerusalem sich eine Gemeinde aus ehemaligen Heiden bildete, wo das Christenthum sein anfängliches Gepräge als einer jüdischen Sekte ablegte, wo die Bekenner Jesu von den zur Spötterei geneigten Antiochenern zuerst Christianer genannt wurden (Apostelgesch. 11, 26). Durch die Unterstützung von Seiten dieser Gemeinde wurde Paulus in den Stand gesetzt, seine Missionsreisen zu beginnen, die er bald in immer grösserem Umfange nach Westen hin ausdehnte, dem Gange der Weltgeschichte folgend, die mehr und mehr nach

---

1) Er führte durch, was durch Petrus (Apostelgesch. 10. 11. 12) und den Apostelconvent (Apostelgesch. 15) eingeleitet worden.

Westen hingedrängt hatte. Daher, nachdem das Evangelium in Kleinasien und in Griechenland festen Fuss gefasst, treibt es ihn so mächtig nach der Hauptstadt der Welt, um auch da das Panier des Kreuzes aufzurichten. Rom sollte für das Abendland ein zweites Antiochien werden. Ausser den beiden genannten Aposteln ragt in den späteren Zeiten des ersten Jahrhunderts der Apostel Johannes hervor, der die zu Ende geführte Emancipation vom Mosaismus in den Worten ausspricht: „das Gesetz ist durch Mosen gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christum geworden (Joh. 1, 17). Also an die drei Apostel Petrus, Paulus, Johannes knüpft sich die Bewegung des apostolischen Zeitalters. Jerusalem bleibt Sitz des Judenchristenthums, die Gemeinde daselbst hat frühe ihre hervorragende Stellung eingebüsst und wird in ihrer Armuth durch die Wohlthätigkeit anderer Gemeinden unterstützt. Diese reichen bis nach Rom im Westen, nach Babylon im Osten und bestehen hauptsächlich aus bekehrten Heiden, meistens ehemaligen jüdischen Proselyten des Thores.

III. Was die anderweitigen Verhältnisse der christlichen Gemeinden, zunächst die Verfassung betrifft [1]), so wurde, obschon die Apostel an der Spitze derselben standen, die Einheit der Kirche durchaus nicht durch sie repräsentirt — weiss man doch von der Thätigkeit der meisten Apostel so wenig, — sondern durch die Einheit des Glaubens (Ephes. 4, 4—7), welche sehr verschiedene Lehrtypen nicht ausschloss, wie wir sie bei Paulus, Petrus, Johannes, Jakobus finden. Die Apostel machen auch keinen hierarchischen Gebrauch von ihrer Autorität. Sie handeln in Verbindung mit den Gemeinden (Apostelgesch. 1, 6. 11, 2. 15, 23), lassen sich von den Gemeinden aussenden, so Paulus von der Gemeinde zu Antiochien (Apostelgesch. 13), der auch Willens ist, sich von der Gemeinde in Rom nach Spanien senden zu lassen (Röm. 16, 24). Sie hatten Mitarbeiter, die nicht blos neben ihnen arbeiteten, sondern die sie auch in den Gemeinden zurückliessen, um an ihrer Stelle zu arbeiten. Timotheus, Titus, Silvanus, Marcus, Clemens, Epaphras, von einigen Kirchenschriftstellern auch Apostel genannt, daher als die ersten Bischöfe der betreffenden Gemeinden aufgeführt, so Timotheus und Titus als die ersten Bischöfe von Ephesus und Kreta [2]).

Wichtig war es für die christlichen Gemeinden, in der jüdischen Synagogeneinrichtung ein sehr nachahmungswerthes Muster vorzufinden nicht blos was den Cultus, sondern auch was die eigentliche Kirchenverfassung betrifft. Die Einrichtung der Aeltesten, *πρεσβυτεροι* entsprechend den jüdischen זְקֵנִים, der Diakonen oder Almosenpfleger (Apostelgesch. 6, 1), die Auswahl der Jünglinge, *νεανισκοι* zur Verrichtung gewisser Dienste (Apostelgesch. 5, 6—10), alles dieses ist der Synagoge entlehnt. Im Anfange bezeichnete der Name *πρεσβυτερος* und *επισκοπος* durchaus dieselbe

---

1) Die Verfassung der Kirche im Jahrhundert der Apostel von einem katholischen Historiker. Nördlingen 1873. — Dr. Beyschlag, die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. Test. Von der Teyler'schen theol. Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Harlem 1874.

2) Euseb. 3, 4.

Person (Apostelgesch. 20, 17. 28. Tit. 1, 5—7. Philipp. 1, 1), welche Identität auch anerkannt wird von Hieronymus (cap. 72) von Chrysostomus (hom. in Phil. 1, 1). So wie nun die Gemeinde die Diakonen gewählt hatte, so wie sie schon an der Wahl des Apostels Matthias Theil genommen, so gewiss auch an der Wahl der Presbyter, nämlich so, dass die Apostel sie etwa vorschlugen und die Gemeinde ihre Zustimmung gab und ihre Wahl dadurch legitimirt wurde. — Mit Zustimmung der ganzen Gemeinde (*Συνευδοκησασης πασης της εκκλησιας*) haben die Apostel Presbyter aufgestellt, sagt Clemens Rom. 1 Cor. c. 44. Nach dieser Analogie müssen Stellen wie Apostelgesch. 14, 25. Tit. 1, 5 ausgelegt werden. Die Gemeinde nahm auch Theil an der ersten Kirchenversammlung in Jerusalem, gewöhnlich Apostelconvent genannt (Apostelgesch. 15, 6 ff.). Allerdings führen Petrus und Jakobus das grosse Wort; allein der Beschluss, betreffend die Aufnahme der Heidenchristen ohne Beschneidung, wurde durchaus nicht blos von den Aposteln und Presbytern (v. 6), sondern auch von den Brüdern (v. 22. 23) gefasst, unter welchen hier die männlichen Laien zu verstehen sind. Der Beschlussfassung war vieler Wortwechsel vorangegangen (v. 7), wobei offenbar die Laien der beiden in der Versammlung vertretenen Richtungen in Beziehung auf die obschwebende Streitfrage gegeneinander fochten. Die Laien hatten also unbeschränkte consultative Stimme und sofern sie auch bei der Beschlussfassung als mitthätig aufgeführt werden, auch deliberative Stimme.

Was die gottesdienstlichen Versammlungen betrifft, so befolgte man dabei, wie bevorwortet, das in der jüdischen Synagoge gegebene Muster, wodurch der Gottesdienst von vorn herein, dem Wesen des Christenthums gemäss, mit dem vorherrschend symbolischen Cultus der alten Welt brach und ein didaktisches Gepräge erhielt. Demnach fand neben Gebet, wobei, ebenfalls nach dem Muster der Synagoge, wahrscheinlich bald stehende, doch sehr einfache Formeln sich zu bilden anfingen, Vorlesen des A. T. und Vortrag darüber statt. Dazu kamen schon im apostolischen Zeitalter Briefe der Apostel (Kol. 4, 16). — Sowie nun in den Synagogen Lehrfreiheit herrschte (Luc. 4, 16), so auch in den ersten christlichen Gemeinden, und das entsprach auch dem ersten Feuer der Begeisterung. Das Lehramt gehörte ursprünglich weder zum Presbyterat noch zum Diakonat. Wie es in den christlichen Gemeinden in dieser Beziehung herging, davon gibt uns Paulus im ersten Briefe an die Kor. c. 12. 14 eine sehr anschauliche Beschreibung, wenngleich einige Züge ausschiesslich jener Gemeinde gehören mögen. Die dabei vorfallenden Unordnungen mögen dem Apostel den Wunsch nahe gelegt haben, dass das Lehramt eine mehr geordnete Gestalt annehme. Daher dringt er in den Pastoralbriefen darauf, dass der Bischof oder Presbyter lehrhaftig (*διδακτικος*) sei (1 Tim. 3, 2), d. h. dass er fähig sei, die Gemeindeglieder in der gesunden Lehre zu bestärken und die Widersprechenden zu widerlegen (Tit. 1, 9). Daher verordnet er sogar, dass die dem Lehramt obliegenden Presbyter ein doppeltes Honorar empfangen (1 Tim. 5, 17); daher empfiehlt er dem Timotheus und Titus so eifrig das Lehren (1 Tim. 4, 16. Tit. 2, 1. 7). Dadurch will er dem Uebelstande abhelfen, dass einige ohne wahre innere Berufung in den

Versammlungen das Wort ergreifen. Daher schärft er den Korinthern ein, dass Gott die einen zu Aposteln, Lehrern u. s. w. berufen habe, womit er eben sagen will, dass nicht alle berufen sind zu lehren, wie denn auch Jakobus 3, 1 eine darauf bezügliche Ermahnung ertheilt. Dass an die Lehrvorträge sich der Gesang von Psalmen und geistlichen Liedern anschloss, kann nicht erwiesen werden. Denn in den Stellen, worauf man sich beruft (Kol. 3, 16. Ephes. 5, 19), ist zunächst nicht von den gottesdienstlichen Versammlungen die Rede, sondern von wechselseitiger Erbauung und Belehrung bei Mahlzeiten, im Familienkreise u. s. w. Sowie denn das Singen bei den ersten Christen sehr in Ehren und Gebrauch war. Es gab später viele Lieder, die als von Alters her gedichtet galten [1]). Gesang im Gottesdienste werden wir aber zum ersten Male finden zu Anfang des 2. Jahrhunderts in den Gemeinden Bithyniens nach dem Berichte des Plinius; Justinus Martyr jedoch der später schreibt, weiss nichts davon. Das Abendmahl, Brodbrechen (Apostelgesch. 2, 42. 46), nebst der Taufe die einzige symbolische Handlung, wurde anfänglich bei den täglichen Zusammenkünften gefeiert und zwar gewiss in höchst einfacher Weise, da es mit einer Liebesmahlzeit (*αγαπη* Brief Judä v. 12) verbunden war. Als Zeichen der Bruderliebe war in den Versammlungen der Bruderkuss, der Kuss der Liebe, der heilige Kuss (*φιλημα αγαπης*, *φιλημα ἁγιον*. Röm. 16. 16. 1 Petr. 5, 14) üblich. Spuren der Sonntagsfeier finden sich Apostelgesch. 20, 7. 1 Kor. 16, 2; deutlich tritt er hervor Apokal. 1, 10, schon mit der bestimmten Bezeichnung als Tag des Herrn (*κυριακη ἡμερα*), wobei, nach späteren Deutungen zu schliessen, wahrscheinlich die Beziehung auf die Auferstehung Christi vorwaltet. Man hat in 1 Kor. 5, 7, doch wohl ohne hinlänglichen Grund, die Spur eines christlichen Passahfestes in Korinth finden wollen. Die palästinensischen Judenchristen dagegen behielten die jüdischen Feste bei.

Der sittliche Zustand bot manche Lichtseiten, doch fehlten keineswegs die Schattenseiten. Es hing diess damit zusammen, dass die Apostel, Paulus zumal, aus wohl verstandener und vollkommen gerechtfertigter Kirchenpolitik das Evangelium zunächst in den grösseren Städten verkündigten, von wo aus es sich in der Umgegend leichter verbreiten konnte. In den Städten, zumal in den grösseren herrschte grosse Sittenverderbniss, und diese brachten die von den Heiden zur christlichen Partei Uebertretenden zum Theil mit. Die Apostel waren nämlich, wie uns schon die Vorgänge am ersten christlichen Pfingstfest und die in Samarien beweisen, in der Aufnahme neuer Mitglieder sehr weitherzig. Ihre Praxis hielt die gesunde Mitte inne zwischen der römisch-katholischen Laxheit und dem Rigorismus einiger protestantischer Missionare. Sie begnügten sich mit den ersten aufrichtigen Regungen christlichen Glaubens und christlicher Sinnesänderung und behielten sich vor, die Leute, nachdem sie dieselben für das Christenthum gewonnen, geistig zu bearbeiten, wie ihre Briefe es bezeugen. Aus diesen Briefen ersehen wir, wie viele und tief gehende Schäden hervortraten, wie auch die Lehre von der Rechtfertigung durch

---

1) Euseb. 5, 28.

den Glauben fleischlich missbraucht wurde. Eine eigentlich unsittliche Sekte bildete sich in den kleinasiatischen Gemeinden, die Sekte der Nikolaiten, die identisch sind mit denjenigen, die als die Lehre Bileams festhaltend aufgeführt werden (Apokal. 2, 6. 14. 15)[1]. Eine schauerliche Tiefe sittlichen Verderbens thut sich uns auf in den Menschen, welche der 2. Brief Petri und der Brief Judä bekämpft. Denn es ist das Eigenthümliche solcher Perioden grosser Bewegung, alle guten und alle schlechten Kräfte in der menschlichen Natur anzuregen und in Thätigkeit zu setzen. Wo viel Licht, da ist auch viel Schatten, dieses Wort bestätigte sich auch an den ersten christlichen Gemeinden. Die sittlichen Auswüchse inmitten der christlichen Gemeinden blieben den Heiden, wie von vorn herein zu erwarten, keineswegs verborgen. Sie wurden, wie wir aus Sueton und Tacitus ersehen, geltend gemacht, um die Christen überhaupt als eine unsittliche Sekte darzustellen. Daher die Ermahnung des Apostels Petrus (1 Brief 3, 16) habt ein gutes Gewissen, auf dass die, so von euch afterreden als von Uebelthätern, zu Schanden werden. Dass man bei grellen Vergehungen sich nicht mit Ermahnungen begnügte, versteht sich von selbst. Nachdem Petrus im eigenen Namen, als Apostel, Ananias und Saphira und Simon den Magier gestraft, machte Paulus den Grundsatz geltend, dass die Kirchenzucht durch die gesammte Gemeinde geübt werden müsse, mit sorgfältiger Vermeidung alles dessen, was an Hierarchie erinnern konnte. Ein sehr bezeichnendes Beispiel davon ist die Ausschliessung des Blutschänders in Korinth (1 Kor. 5, 2—13. 2 Kor. 2, 5—8). Dass aber die Apostel den Gemeinden kein hartes Joch auferlegten, ist aus ihren Briefen zu ersehen. Sie forderten nicht einmal Fasten, erklärten sich gegen harte Askese, gegen solche, die des Leibes nicht schonen, dem Fleisch seine Ehre nicht anthun (Kol. 2, 21—23). Derselbe Paulus, der (1 Kor. 7) den Rath gegeben, nicht zu heirathen, theils wegen der misslichen Zeitumstände, theils wegen der mit dem ehelichen Leben verbundenen Versuchung, den Dienst des Herrn hintanzusetzen, er fand es später für nothwendig, sich gegen diejenigen zu erklären, welche die Ehe verboten, und die höhere, christliche Idee von der Ehe hervorzuheben (Ephes. 5, 23—32). Waren doch alle Apostel, ausser Paulus und Johannes verheirathet und führten ihre Frauen mit sich herum (1 Kor. 9, 5)[2], wobei Paulus geflissentlich Petrus hervorhebt. Paulus war soweit davon entfernt, zum ehelosen Leben anzutreiben, dass er (1 Tim. 5, 14), die bestimmte Willensmeinung ausspricht, die jungen Wittwen sollen heirathen, Kinder zeugen u. s. w., sich darauf gründend, dass schon einige allein

---

1) S. das Nähere darüber im betreffenden Artikel der Realencyklopädie.

2) Nachdem schon in der patristischen Zeit von einigen, z. B. v. Clem. Al. Strom. 3, 6 auch Euseb. 3, 30 die Meinung aufgestellt worden, Paulus sei verheirathet gewesen, welcher Ansicht auch Luther beipflichtete, hat Hausrath (a. a. O. II. S. 428) dieselbe Ansicht aufgestellt, indem er davon ausging, dass die Stellen 1 Kor. 6, 12—7, 10. 1 Thess. 2, 7. 5, 4. Gal. 4, 10. 1 Kor. 3, 2. 4, 15 am besten auf einen Verheiratheten passen. Er meint Paulus sei Wittwer gewesen. Nach Chrysostomus zu Phil. 4, 3 meinten einige, Paulus rede mit σνζυγε γνησιε seine Gattin an.

stehende junge Wittwen vom christlichen Glauben abgefallen sind. Alte Wittwen, die das 60. Lebensjahr überschritten und einen guten Lebenswandel geführt, wurden unter die Zahl der zu versorgenden aufgenommen, in die später sogenannte Classe der Wittwen (*ταγμα χηρων*); sie sollten über das weibliche Geschlecht, zunächst über die verheiratheten jungen Frauen eine mütterliche Aufsicht führen (Tit. 2, 3). Dass mit dem Amt der Diakonissen (Rom. 16, 2) die Enthaltung von der Ehe verbunden war, ist höchst unwahrscheinlich, da die Diakonen verheirathet waren und Paulus nur darauf dringt, dass sie in der Monogamie leben (1 Tim. 3, 12).

IV. Auf dem Gebiete der Lehre war vor allem massgebend die Kampfstellung gegen das Judenthum und das Judenchristenthum. In diesem Kampfe entwickelte Paulus die Grundzüge der Lehre vom Menschen, von der Sünde, von der Erlösung und Versöhnung, von der Heilsordnung überhaupt, sodann die Lehre von den Gnadenwirkungen, von der Vorherbestimmung im Gegensatze zu dem engherzigen Stolze der Juden, die nur das eigene Volk als das von zu Gnaden angenommene gelten lassen wollten, endlich die Lehre von der Kirche als Zusammenfassung der Gläubigen aus allerlei Volk in der Einheit des Geistes und Glaubens, in welchem alle nationalen und religiösen Unterschiede verschwinden und nur der in Liebe thätige Glaube, nur die neue Creatur gilt (Galater 5, 6. 6, 15).

Es gab aber noch mannigfaltige andere Verirrungen. In Beziehung auf die schwärmerischen eschatologischen Erwartungen der Thessalonicher, welche die Zukunft Christi als unmittelbar bevorstehend sich dachten, so dass einige nicht mehr arbeiten wollten, gab Paulus einige berichtigende Erläuterungen (2 Thess. 2, 1 ff. 3, 10—12). Die Unordnungen und Missbräuche bei der Feier des Abendmahls gaben ihm Anlass, die betreffende Lehre durch einige wichtige Sätze zu erläutern (1 Kor. 11, 20 ff.). Schon in demselben Briefe tritt er solchen entgegen, welche die Auferstehung der Todten läugnen und verbreitet sich ausführlich über diese Lehre (1 Kor. 15). Von besonderer Beachtung ist das Eindringen einer philosophischen oder theosophischen, vielleicht von den Essenern entlehnten Behandlung des Christenthums, wodurch Christus unter die Engel gestellt wurde, in einigen heidenchristlichen Gemeinden, verbunden mit einer asketischen Richtung, welche des Leibes nicht schonte und zugleich mit Verpflichtung auf das mosaische Ceremonialgesetz. Paulus stellt daher im Briefe an die Kolosser, unter welchen diese Verirrungen sich zeigten, die Hauptsätze seiner Christologie auf. Er warnt vor der Verführung durch die Philosophie Kol. 2, 8. Derselbe Apostel, der sonst so sehr die Erkenntniss, *γνωσις* empfiehlt (1 Kor. 1, 5), der die Erkenntniss als besonderes Charisma aufführt (ibid. c. 12, 8), er sieht sich veranlasst, den Timotheus vor fälschlich sogenannter Erkenntniss zu warnen (1 Tim. 6, 20), weil es offenbar schon einige gab, welche unter dem blendenden Namen der Erkenntniss den Inhalt des christlichen Glaubens untergruben. Auf Irrlehrer bezieht sich auch seine Anrede an die Aeltesten von Ephesus (Apostelgesch. 20, 29. 30). In Palästina versteifte sich die judenchristliche Richtung bald nach dem Tode des Paulus so weit, dass die Gottheit Christi nicht anerkannt wurde und einige bereits in das Judenthum völlig zurückfielen.

Denn die Richtung dieser Partei ging dahin, die ganze mosaische Religionsverfassung aufrecht zu halten. Gegen diese Abirrung ist der Brief an die Hebräer gerichtet, der die Gottheit Christi hervorhebt (c. 1), die mosaische Religionsverfassung als blosse Abschattung dessen, was im Evangelium gegeben ist, darstellt und vor dem Verlassen der Versammlungen, d. h. vor Rückfall in das Judenthum warnt (10, 25 vgl. mit 2, 1—4. 3, 7. 5, 11. 6, 20). Es sind diess die Anfänge des späteren Ebionitismus [1]). Die Zerstörung von Jerusalem mit den begleitenden entsetzlichen Unglücksfällen brachte doch diese Leute nicht zur Besinnung. So sehen wir denn die beiden Hauptformen der Häresis, die im zweiten Jahrhundert stärker sich geltend machten, bereits im apostolischen Zeitalter hervortreten, wie es denn von vornherein zu erwarten ist, dass die grosse häretische Bewegung des zweiten Jahrhunderts ihre Vorläufer hatte; und zwar entspringt, was wohl zu beachten, die gnostische Richtung zunächst auf dem Gebiete des Judenchristenthums, und verpflanzt sich erst von da auf das Gebiet des Heidenchristenthums.

Seit der Zerstörung von Jerusalem traten aufs neue Abirrungen ein, wie denn der Apostel Johannes klagt, dass viele Antichriste, d. h. Christusläugner in die Welt ausgegangen (1 Joh. 2, 18. 2 Joh. v. 7). Einen stärkeren Tadel konnte er über diese Verirrung nicht aussprechen, als wenn er sie als Erscheinung des Antichristenthums hinstellte, woraus er zugleich den Schluss zog, dass die letzte Stunde für die gegenwärtige Weltperiode geschlagen habe. In den Kreisen, worin der Apostel Johannes lebte, d. h. in und um Ephesus, regte sich wie zu des Apostels Paulus Zeit die Gnosis, die fälschlich sogenannte, und zwar wiederum zunächst an das Judenthum sich anschliessend, ohne jedoch den antijüdischen, antimonotheistischen Charakter verläugnen zu können. Es lebte nämlich gleichzeitig mit dem Apostel Johannes in Ephesus, der jüdische Gnostiker K e r i n t h. Er ging aus von einem über alle Berührung mit der sinnlichen Welt erhabenen, aus der Verborgenheit seines Wesens nicht heraustretenden Gotte, dem unerkennbaren Gotte (*θεος αγνωςος*). Derselbe habe durch seine Engel die Welt erschaffen lassen. Als obersten derselben mag er sich der Juden Gott gedacht haben, ohne dass wir mit Epiphanius annehmen müssen, er habe dem Urheber des Gesetzes die Güte abgesprochen; durch ihn und die übrigen Engel sei das mosaische Gesetz gegeben worden, eine ziemlich allgemeine Vorstellung der damaligen jüdischen Theologie (Apostelgesch. 7, 53). Dadurch sollte einerseits die jüdische Religion vor den anderen Religionen, die durchaus irdischen Ursprungs sind, ausgezeichnet, andererseits unter das Christenthum gestellt werden. Die genannte Vorstellung vom Judengotte erscheint weniger auffallend, wenn wir bedenken, dass Kerinth einem Theile des mosaischen Gesetzes den wahrhaft göttlichen Ursprung absprach. Im Messias ist die vollkommenste Offenbarung des verborgenen Gottes erschienen, aber nicht die vollkommene. Bei Kerinth ist keine Spur von paulinischer oder johanneischer Christologie zu finden. Jesus, Sohn Joseph's und der Maria, machte sich durch gesetzliche Frömmigkeit fähig und würdig, zum Messias erkoren zu werden. Bei der Taufe verband sich der heilige Geist, den er

1) S. Bleek in der Einleitung zum Commentar über den Brief an die Hebräer.

den *ανω Χριστος* nannte, mit dem Menschen Jesus, dem *κατω Χριστος*, und so wurde dieser mit Wundergaben und vollkommener Erkenntniss Gottes ausgerüstet. In Verbindung mit diesem mächtigen Gottesgeiste hätte Christus nicht leiden können. Sein Leiden und Tod beweist, dass der obere Christus ihn wieder verlassen hatte. So wenig gehörte Leiden und Tod zum Versöhnungswerke Christi. Als Fortsetzung und Vollendung der göttlichen Offenbarung sollte, nachdem die Welt sechstausend Jahre bestanden, eine neue himmlische Ordnung der Dinge entstehen, im siebenten Jahrtausend der Sabbathsruhe für die von allem Kampfe befreiten Frommen. Bis dahin sollte die Beobachtung des Gesetzes (Beschneidung, Sabbath u. s. w.) fortdauern. Jerusalem sollte der Sitz des tausendjährigen Reiches sein. Es werden dem Kerinth über die Beschaffenheit dieses Reiches krass sinnliche Verstellungen beigelegt. Später behauptete man sogar, dass er Verfasser der Apokalypse Johannis sei, die er, um den darin niedergelegten Ansichten mehr Eingang zu verschaffen, unter jenem verehrten Namen herausgegeben habe. Gewiss ist, dass er die Autorität des Apostels Paulus nicht anerkannte und unter den Evangelien nur das von Matthäus und zwar bloss theilweise als kanonisch ansah [1]).

Es standen diese Ansichten des Kerinth nicht vereinzelt da. Nicht nur war der Chiliasmus eine weit verbreitete Zeitansicht; auch Kerinth's theosophische Sätze erinnern an vorhandene Speculationen, die freilich zum Theil zu anderen Resultaten führten. Aus der absoluten Entgegensetzung von Geist und Materie, die als unerschaffen galt, ging schon am Ende des ersten Jahrhunderts der sogenannte Doketismus hervor. Die Doketen (*δοκηται*), auch *phantasiastae* genannt, lehrten, dass die göttliche Natur sich mit der menschlichen durchaus nicht habe vereinigen können, Jesus habe bloss dem Scheine nach (*το δοκειν, δοκησει*) einen menschlichen Leib gehabt. Sein Leib sei ähnlich gewesen dem der Engel; daher habe er auch bloss scheinbar gelitten. Zu Anfang des zweiten Jahrhunderts erschein diese Vorstellungsart schon ziemlich ausgebildet [2]).

Ob und inwieweit das Evangelium und die Briefe des Apostels Johannes gegen diese Zeitansichten gerichtet sind, darüber weichen noch jetzt die Ansichten sehr von einander ab. Das steht fest, dass Johannes im Evangelium nirgends direct polemisch verfährt. Er gibt die positive These zu der von Anderen angefochtenen Wahrheit; in den Briefen dagegen ist die direct polemische Beziehung nicht zu verkennen (1 Joh. 2, 18 ff. 4, 2 3. 2 Joh. v. 7). Wahrscheinlich nimmt Johannes Bezug auf Kerinth, nicht aber auf die Doketen.

So viel steht fest, Johannes hat als Centralpunkt des christlichen Bekenntnisses den Glauben an das Fleisch gewordene ewige Wort (Logos) aufgestellt. Darin schliesst er sich auf das bestimmteste an Paulus an, dessen Christologie, wie er sie besonders im Briefe an die Kolosser darlegt, sich in der Anerkennung der Gottheit Christi und in der Auffassung des Christenthums als der absoluten Religion abschliesst. Wohl zu beachten

---

1) **Irenäus adv. haer. 1, 26. Euseb 3, 28. Epiphanius haeresis 28. Hippolytus 7, 33.**
2) **Ignatius ad Smyrn. c. 1—8 ad Ephesios c. 7.**

ist, dass, jemehr Johannes und Paulus, sowie auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer auf Emancipation von der mosaischen Religionsform hinarbeiten, sie desto stärker die Offenbarung Gottes in Christo, die Gottheit Christi hervorheben, worin sie eben die Berechtigung und das Mittel zu jener Emancipation erkennen.

V. Die vorhin genannten Differenzen und Abirrungen waren um so bedenklicher, da die Apostel einer nach dem anderen vom Schauplatze dieser Erde abtraten. Es ist hier der Ort, von ihren letzten Schicksalen und Thaten zu reden. Petrus, der in der Apostelgesch. vom 15. Capitel an merkwürdigerweise gar nicht mehr erwähnt wird, verweilte etwas später vorübergehend in Antiochien in Syrien (Gal. 2, 11) und wendete sich bald, während Paulus nach den westlichen Gegenden sich richtete, nach dem äussersten Osten, nach Babylon, wo die zahlreichen Juden ihm ein ergiebiges Arbeitsfeld darboten. Von Babylon aus (5, 13) schrieb er seinen ersten Brief an kleinasiatische Gemeinden, deren Existenz wir, was die Gemeinden in Pontus, Kappadocien und Bithynien betrifft, erst aus diesem Briefe kennen lernen und die grossentheils aus Heidenchristen bestanden (1, 18. 2, 10. 4, 3. 4). Von seinem Märtyrertode spricht in dieser Zeit bloss und allein Clemens von Rom in seinem am Ende des ersten Jahrhunderts geschriebenen Briefe an die Korinthier und zwar in solcher Weise, dass daraus ebensowohl gegen eine Anwesenheit des Petrus in Rom als für eine solche geschlossen werden kann. Alle anderen Berichte über des Petrus Aufenthalt, Wirksamkeit und Tod in Rom gehören den nachapostolischen Zeiten an und müssen im Zusammenhange mit den damaligen Zeitströmungen betrachtet und beurtheilt werden. Was den Apostel Paulus betrifft, so steht fest, dass sein Tod nicht an das Ende der zwei Jahre fällt, die er nach der Apostelgeschichte als Gefangener in Rom zubrachte; denn in diesem Falle hätte Lucas nicht ermangelt, seine Geschichte damit abzuschliessen. Es bleibt das wahrscheinlichste, dass er damals aus der Gefangenschaft befreit, nachdem er noch einige Jahre seine Wirksamkeit fortgesetzt und wieder in Gefangenschaft gerathen, in der neronischen Verfolgung hingerichtet wurde, wie aus demselben Briefe des Clemens hervorgeht, der auch von Petri Tode spricht [1]).

---

1) Bekanntlich deuten ausgezeichnete Ausleger und Historiker, im Anschlusse an eine Ansicht, die schon Euseb. 2, 15 kennt, in der Stelle 1 Petr. 5, 13 Babylon als figürliche Bezeichnung von Rom, sich berufend auf die ebenfalls figürliche Bezeichnung διασπορα (1, 1), εκλεκτη, und υιος von Marcus ausgesagt. Allein es liegt auf der Hand, dass daraus kein zwingender Grund abgeleitet werden kann, Babylon auch so zu verstehen. Mit Recht hat der katholische Theologe Hug bemerkt, dass eine solche figürliche Bezeichnung in einem Werke, dessen ganze Anlage symbolisch sei, sehr wohl angehe, hingegen in der Unterschrift eines Briefes nur dann glaublich wäre, wenn es arcana nomina ecclesiarum unter den Christen gegeben hätte. Es ist auch nicht ohne Grund bemerkt worden, dass die Aufeinanderfolge der Landschaften, deren Gemeinden gegrüsst werden (1 Petr. 1, 1), nicht zu einem Briefsteller, der in Rom weilt, passt, sondern vielmehr zu einem solchen, der im Osten befindlich ist. Sodann fällt es auf, dass Petrus den Spuren des Apostels Paulus gewissermassen nachgeht. Es steht fest, was auch Thiersch dagegen sagen möge, das Petrus zu der Zeit, als Paulus den Brief an die Christen zu Rom schrieb, daselbst

Petrus und Paulus, diese beiden Apostel, repräsentiren die Aussöhnung

---

nicht war noch früher gewesen war; sonst hätte Paulus es erwähnt oder wenigstens darauf Bezug genommen. Ebensowenig fand sich Petrus in Rom, als Paulus daselbst eintraf, um zwei Jahre daselbst zu verweilen. Unerklärlich wäre das Stillschweigen der Apostelgesch. über eine so wichtige Thatsache. Auf keinen Fall kann also Petrus vor dem Jahre 62 oder 63 nach Rom gekommen sein. Es liesse sich damit immer noch mit Gieseler die Annahme verbinden, dass der genannte Brief aus Babylon geschrieben sei. Nur müsste man sich über Petri Beweglichkeit wundern, der in seinen alten Tagen auf seinen Reisen noch mehr Länder umspannt haben würde als selbst Paulus.

Im Schreiben an die Korinthier (c. 4. 5. 6) theilt Clemens von Rom über das Martyrerthum der beiden Apostel Petrus und Paulus einiges mit, wovon bei der näheren Untersuchung der Sache ausgegangen werden muss, weil es die erste ausserneutestamentliche Nachricht ist. Clemens unterscheidet drei Classen von Menschen, die für die gute Sache gekämpft und gelitten haben. In erster Linie führt er Abel, Moses, David an. Darauf geht er zu denjenigen über, welche uns, sagt er, der Zeit nach die nächsten sind, zu den erlauchten Vorbildern der gegenwärtigen Generation (*της γενεας ἡμων τα γενναια ὑποδειγματα*. Hier kommt er, ohne jedoch den Ort zu nennen, auf das Märtyrerthum jener beiden Apostel zu sprechen. In dritter, von der zweiten deutlich unterschiedener Linie führt er römische Märtyrer an, eine grosse Schaar von Auserwählten, welche viele Qualen ausgestanden haben, und so, sagt er, „unter uns“ die besten Vorbilder geworden sind (*ὑποδειγμα καλλιστον ἔν ἡμιν*.). Es ist hier offenbar die Rede von der Verfolgung unter Nero und von den römischen Opfern dieser Verfolgung. Insofern haben wir hier eine Ortsbestimmung, die, wie es scheint, auf das Martyrium jener beiden Apostel ausgedehnt werden kann. Allein diess ist nicht völlig sicher. Möglicherweise geht der Sinn des Verfassers dahin, dass Petrus und Paulus auch zu denjenigen gehören, die „unter uns“, d. h. in Rom, Märtyrer geworden sind. Aber in den Worten ist es nicht ausgedrückt. So urtheilt auch Gieseler.

Was insbesondere Petrus betrifft, so macht noch ein anderer Punkt Schwierigkeit. Von diesem Apostel wird in aller Kürze berichtet, dass er, nachdem er Vieles ausgestanden, an den verdienten Ort der Verherrlichung gegangen sei. In dem weit grösseren und ausführlicheren Lobe, das Paulus ertheilt wird, kommen Angaben vor, woraus man schliessen könnte, dass allein dieser Apostel im Abendlande lehrend aufgetreten und daselbst Märtyrer geworden: er habe den Preis der Ausdauer erhalten, da er siebenmal Fesseln getragen, verjagt und gesteinigt worden sei. Er sei Verkündiger des Evangeliums sowohl im Morgen- als im Abendlande geworden, habe die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt, sei bis an das Ende des Abendlandes (*τερμα της δυσεως*) gekommen und habe vor Fürsten und Obrigkeiten Zeugniss abgelegt (*μαρτυρησας επι των ἡγουμενων*). So sei er an den heiligen Ort gegangen, als das grösste Beispiel der Ausdauer. — Die siebenmaligen Fesseln bringt der Verfasser vielleicht so heraus, dass er zu den fünf Malen, die Paulus selbst angibt (2 Kor. 11, 24) noch die Gefangenschaft in Cäsarea und in Rom rechnet. Das Ende des Abendlandes ist wahrscheinlich auf Spanien zu beziehen (Rom. 16, 24). *Μαρτυρησας επι των αρχομενων* erklärt sich am besten auf die angegebene Weise, wobei nicht speciell an diejenigen zu denken ist, welche am Ende der Regierung Nero's die Herrschaft führten. (S. Dressel, patrum apostolic. opera ad h. l.). Es fällt nun aber sehr auf, dass nur von Paulus gesagt wird, er sei in das Abendland gekommen. Ist auch Petrus dahin gekommen, so bleibt es geradezu unerklärlich, warum Clemens dieses nur von Paulus im deutlichen Unterschiede von Petrus aussagt. Er konnte dazu unmöglich durch die Annahme veranlasst sein, dass es von Paulus weniger bekannt war als von Petrus. Oder ist das der Sinn des Verfassers, dass Petrus zwar in Rom gewesen, aber durchaus nicht als Verkündiger des Evangeliums, bloss um daselbst hingerichtet zu werden? Möglich aber unwahrscheinlich. Auf jeden Fall verliert so die Anwesenheit Petri in Rom, wenn sie je stattgefunden, für die Entwicklung der dortigen Gemeinde jegliche Bedeutung.

der beiden Parteien in der Kirche, der judenchristlichen und der heidenchristlichen in der Einheit des Glaubens an Christum als den alleinigen Grund des Heiles, mit Ausschliessung der Gerechtigkeit aus dem Gesetze.

Der Apostel Johannes verweilte, nachdem er Jerusalem verlassen, in Ephesus, seine Wirksamkeit auf kleinasiatische Gemeinden erstreckend bis zum Anfang der Regierung Trajans, d. h. bis nahe an das Ende des ersten Jahrhunderts [1]). Er soll unter Domitian nach Patmos verwiesen worden sein [2]), was aber wahrscheinlich früher geschehen ist. Völlig ins Gebiet der Sage gehört die Nachricht, dass er unter demselben Domitian nach Rom geschleppt, daselbst in siedendes Oel geworfen worden und daraus unversehrt hervorgegangen sei [3]). Einen sehr schönen Zug von ihm hat Clemens von Alexandrien, doch auch nur auf einer Sage beruhend, aufbewahrt [4]) — von dem Jünglinge, der auf grosse Abwege gerathen und vom Apostel wieder auf den rechten Weg gebracht wurde. Nach einer bis auf Polykarp zurückgehenden Ueberlieferung soll Kerinth einst mit dem Apostel Johannes in einem Bade in Ephesus zusammengetroffen sein und dadurch diesen bewogen haben, das Haus sofort zu verlassen, aus Furcht, es möchte das Dach sofort über dem Ketzer zusammenstürzen [5]); jedenfalls ein Ausdruck des Abscheus der Zeitgenossen gegen Kerinth's Irrlehren. Anderes Sagenhafte übergehen wir. Man hat aber in neuester Zeit selbst des Apostels Aufenthalt in Ephesus für eine spätere Erdichtung erklärt, dazu bestimmt, der ephesinischen Gemeinde einen neuen Glanz zu verleihen, wie aus ähnlicher Absicht die Sage von Petri Wirksamkeit und Tod in Rom entstanden sei. Man hat behauptet, es sei der Apostel mit dem Presbyter Johannes, dessen Existenz durch Papias verbürgt ist [6]), verwechselt worden. Doch, wenn gleich in der Ueberlieferung, betreffend des Apostels Johannes Aufenthalt in Ephesus, einige Unklarheit herrscht, so berechtigt das keineswegs zu der genannten Ansicht [7]). Jakobus, nicht der Bruder des Apostels Johannes, der frühe hingerichtet wurde (Apostelgesch. 12, 1, 2), sondern der Bruder des Herrn (Gal. 1, 19) wirkte lange Zeit hindurch in Jerusalem als Vorsteher der Gemeinde, als Vorsteher des nicht häretischen Judenchristenthums, auch bei den Juden hoch angesehen, der Gerechte genannt; er erlag dem Fanatismus der Juden kurz vor Ausbruch des jüdischen Krieges [8]). An seine Stelle wurde Simeon, des Erlösers Verwandter, gewählt, und zwar von den damals noch lebenden Aposteln, unmittelbaren Jüngern des Herrn und von den noch lebenden leiblichen Verwandten desselben. Diess berichtet Eusebius auf Grund einer münd-

---

1) So berichtet Irenäus 3, 3. 4.

2) Euseb. 3, 18.

3) Tertullian de praesumpt. heret. c. 36. Hieron. adv. Jovirn. c. 1.

4) Am Ende der Schrift: quis dives salvus.

5) Irenäus 3, 3. Euseb. 3, 28. 4, 14.

6) Euseb. 3, 39.

7) S. Keim im angeführten Werke. Gegen ihn ist Steitz aufgetreten in den Studien und Kritiken 1868 S. 487.

8) Hegesipp. bei Euseb. 2, 23.

lichen Tradition [1]). Wir wissen aus demselben Eusebius, dass die Judenchristen gerne leibliche Verwandte des Herrn zu Vorstehern wählten [2]). Wie diese Vorsteherschaft beschaffen war, darüber sagen die Berichte nichts. — Was die übrigen Apostel betrifft, so soll, der Ueberlieferung zufolge, Thomas in Parthien, Andreas in Scythien das Evangelium verkündigt haben [3]). Erst Gregor von Nazianz kennt die Sage, dass Thomas bis nach Indien gelangt sei, wo übrigens noch heut zu Tage die Thomaschristen sich auf ihn berufen. Bartholomäus soll in Indien, d. h. in Jemen, gewirkt haben, Matthäus in Aethiopien. Beachtenswerth ist es, dass von keinem einzigen der 12 ursprünglichen Apostel gemeldet wird, er habe sich nach Europa gewendet, um so grössere Bedeutung erhielt die Wirksamkeit des Apostels Paulus. Denn für die fernere Entwicklung und Ausbreitung des Christenthums war es von der höchsten Bedeutung, dass es in Europa eingebürgert wurde.

VI. Der Nachwuchs von Lehrern und Vorstehern der Kirche, obschon es zum Theil Apostelschüler und Apostelgehülfen waren, bildet einen grossen Abstand gegen die Apostel selbst, und das war nicht gerade ein günstiges Zeichen der Zeit. Es kommen hier in Betracht die seit Clericus unter dem Namen apostolische Väter zusammengefassten Lehrer und Vorsteher von Kirchen, sieben an der Zahl, Barnabas, Clemens von Rom, Hermas, Ignatius, Polykarp, Papias, Dionysius Areopagita (Apostelgesch. 17, 34). Allein die ihnen zugeschriebenen Schriften sind theils verloren gegangen (wie die des Papias), theils gehören sie anderen Verfassern an, sind im zweiten Jahrhundert oder noch später (z. B. die areopagitischen Schriften) verfasst worden [4]).

Unter allen diesen Männern fällt allein Clemens von Rom mit Sicherheit noch in das apostolische Zeitalter, bildet aber bereits den Uebergang in das nachapostolische Zeitalter. Einem Manne dieses Namens wird schon von Dionysius von Korinth c. 170, sodann von Irenäus, Clemens von Alexandrien u. A. ein an die Korinthische Gemeinde gerichteter Brief zugeschrieben [5]), der noch vorhanden ist, doch ohne Nennung des Namens des Verfassers. Vielmehr ist es die römische Gemeinde, welche als den Brief schreibend auftritt. Er ist veranlasst durch die Auflehnung einiger unruhigen, frechen Menschen gegen die eingesetzten Presbyter, er soll dazu dienen, die Ungehorsamen zurecht zu weisen und den Frieden wieder herzustellen. Der Verfasser scheint der paulinischen Schule anzugehören, daher die wiederholte Warnung, sich nicht auf Werke zu verlassen (c. 32). Die Art, wie er von Paulus spricht in der oben angeführten Stelle (c. 5) scheint auf solche Bezug zu nehmen, welche Paulus neben Petrus zu verkleinern suchten. Doch lässt er dem Apostel Petrus seinen Vorrang, indem er ihn

---

1) Euseb. 3, 11 λογος κατεχει.

2) Euseb. 3, 20.

3) Origenes bei Euseb. 3, 1.

4) Ausgaben der patres apostolici von Cotelerius, Paris 1672, von Clericus, Amsterdam 1724, von Hefele, Tübingen 1839 u. 1855, von Dressel 1857. 1863.

5) Euseb. 4, 23.

zuerst erwähnt. Ergreifend ist die Stelle, wo der Verfasser, um seinen Ermahnungen zum Frieden Eingang zu verschaffen, hinweist auf die Harmonie und Ordnung in der Bewegung der Weltkörper, die alle ihre angewiesenen Bahnen verfolgen, ohne über die Grenzen derselben hinauszuschweifen. Der Verfasser scheint durchaus dem Presbytercollegium anzugehören. Es könnte sein, nach c. 1, dass der Brief zur Zeit der Verfolgung durch Kaiser Domitian geschrieben ist. Er zeigt übrigens noch keine Spur der späteren Episkopalverfassung. Presbyter und Bischöfe sind identisch c. 42. Der Verfasser des Briefes, den man mit dem im Briefe an die Philipper 4, 3 genannten Clemens nicht verwechseln darf, muss in der römischen Gemeinde eine angesehene Stellung eingenommen haben, da er mit der Abfassung des Briefes beauftragt wurde. Dass man daraus später geschlossen, er sei Bischof von Rom gewesen, dass er bald der erste, bald der zweite, bald der dritte oder auch der vierte Nachfolger Petri genannt wird, das hängt theils mit der Ausbildung der Episkopalverfassung, theils mit der Entwicklung der Petrussage zusammen und wird später in Verbindung damit zur Sprache kommen.

Hier soll noch auf folgende Punkte aufmerksam gemacht werden. Der Brief des Clemens gibt uns das erste Beispiel einer Gemeinde, die an eine Schwestergemeinde eine Ermahnung ergehen lässt. Dass gerade die römische Gemeinde ein solches Beispiel gab, ist ein im Hinblick auf die Folgezeit beachtenswerthes Ereigniss, zugleich ein Beweis der hohen Achtung, worin diese Gemeinde stand (Röm. 1, 8). Ihr Verfahren hat allerdings etwas Auffallendes denn sie hat von der Korinthischen Gemeinde keinerlei Auftrag zu einem solchen Mahnschreiben erhalten. Sie handelt aus eigenstem Antriebe als wie mit einem Aufsichtsamte über die Kirche betraut (c. 47). Die wichtige Angelegenheit, um welche es sich handelte, liess über das Ungewöhnliche der Sache hinwegsehen. Galt es doch, eine hoch angesehene Kirche vor Zerrüttung zu bewahren; und es war der korinthischen Gemeinde gewiss sehr erwünscht, an der Kirche zu Rom eine Stütze und Schutzwehr gegen verderbliches Parteiwesen zu finden; daher dieser Brief fortan in den Gemeindeversammlungen zu Korinth öfter vorgelesen wurde (Euseb. 4, 23). — In demselben Sendschreiben begegnet man auch der ersten leisen Spur eines mit dem Abendmahle verbundenen sichtbaren Opfers und der Auffassung des Episkopats oder Presbyterats als eines Opferdienstes. Schon so früh und zwar in Rom wurde die Linie der Schrift überschritten (c. 40. 41. 44). Ein 2. aber unächter Brief desselben Clemens an die Korinthier, der erst jetzt vollständig erschienen, ist eigentlich eine Homilie. S. die Nachträge. Demselben Verfasser sind im 2. Jahrhundert eine Menge Schriften untergeschoben worden: 1) zwei Briefe in syrischer Sprache, 2) die apostolischen Constitutionen und Kanones, 3) die clementinischen Homilieen und Recognitionen.

VII. Inmitten dieser Bewegungen im Inneren der jungen christlichen Gemeinden trübten sich mehr und mehr die Verhältnisse nach aussen.

Zunächst zwar waren die Christen vor der Verfolgung durch den Staat geschützt. Sofern sie als jüdische Sekte galten, gehörten ihre Versammlungen zu den collegia licita (Apostelg. 18, 12). Doch gab es hin und wieder Volkstumulte gegen sie (Apostelgesch. 16, 19). In Thessalo-

nich behandelte man sie als Revolutionäre (Apostelgesch. 17, 6), gerade so wie die Juden Christum behandelt hatten. Mehrmals nahmen sich die römischen Behörden ihrer schützend an. Tiberius verfolgte die Christen nicht, was zu der Sage Anlass gab, dass er Christum unter die Götter aufgenommen[1]). Aber auch Claudius liess die Christen in Ruhe; er begnügte sich, die unter sich zankenden Juden aus Rom zu vertreiben, welcher Befehl nicht eigentlich durchgeführt wurde[2]).

Die erste eigentliche Verfolgung betraf die römische Gemeinde und ging von Nero aus, worüber Tacitus Bericht erstattet[3]). Sie ging nicht aus Religionshass, sondern aus dem Bestreben hervor, den im Shwange gehenden Verdacht, dass er der eigentliche Urheber der Feuersbrunst, die Rom verzehrte, sei, von sich abzuwälzen. Dazu boten sich ihm die Christen als willkommene Opfer dar. Er liess einige ergreifen, welche bekannten Christen zu sein; durch sie erfuhr er das Vorhandensein vieler anderen in Rom, die er nun auch festnehmen liess. Da man sie des odium generis humuani beschuldigte — wie auch die Juden — so konnte der Verdacht, dass sie Urheber der Feuersbrunst seien, um so eher bei einigen Glauben finden; und die ausgesuchten Martern, womit man sie tödtete, wozu der Kaiser wahrscheinlich durch seine vertraute Rathgeberin, die jüdische Proselytin Poppaea Sabina angetrieben wurde, — waren geeignet, im Volke den Glauben zu erwecken, dass auf den Christen eine grosse Schuld laste. Es wurde noch Spott mit ihnen getrieben, indem sie theils in Felle wilder Thiere eingenäht, und von Hunden zerrissen, theils in Nachahmung Christi gekreuzigt, theils in eine Tunica gehüllt, die mit Pech, Harz und anderen brennbaren Stoffen bestrichen war, an Pfählen festgebunden, lebendig verbrannt wurden, damit sie, wenn der Tag sich neigte, bei einer vom Kaiser in seinen Gärten veranstalteten Lustbarkeit, dem Volke in ihrer Todesqual als lebendige Fakeln leuchteten, indess Nero in dem Aufzuge eines Wagenlenkers unter das Volk sich mischte. Daher, obgleich bereits die ungünstigsten Urtheile und Lügen über die Christen im Volke laut geworden[4]), sich doch das Mitleid regte, da sie der Mordlust eines Einzigen geopfert zu sein schienen. Die Verfolgung scheint mit Unterbrechung bis in die letzten Jahre Nero's (68) gedauert, jedoch sich nicht weit ausserhalb Rom's und der nächsten Umgebung ausgedehnt zu haben[5]). Während unter dem heidnischen Nero anhängenden

---

1) Tertull. Apolog. c. 5.

2) Sueton in Cl. c. 25. Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit. Auch die Apostelg. 18, 2 weiss nur von einer Vertreibung der Juden. Man hat die Stelle in Sueton so gedeutet, als ob er sagen wollte, dass Juden und Christen über Christum mit einander gestritten hätten und desshalb vertrieben worden seien; doch das ist in den Text hineingetragen. Chrestus könnte allerdings i. q. Christus sein. Nach Tert. apol. c. 3, ad nationes 1, 5 wurden die Christen chrestiani genannt von den Juden. Aber Sueton kennt sehr wohl die Form christiani (in Nerone c. 16).

3) Annales XV. 44.

4) Tacitus nennt sie per flagitia invisos, wirft ihnen exitiabilis superstitio, atrocia und pudenda vor. Sueton in Nerone c. 16 nennt sie genus hominum superstitionis novae et maleficae.

5) Obschon Orosius historiae 7, 7 von Nero berichtet: Romae christianos supplicio et morte affecit ac per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit.

Volke sich nach dessen Tode die Sage bildete, er werde als mächtiger Herrscher aus dem Orient wieder kommen, war bei den Christen das Grauen vor Nero so gross, dass sie glaubten, er werde am Ende der Tage mit dem Antichrist oder gar als Antichrist wieder kommen [1]). Man berief sich dabei auf sibyllinische Weissagungen.

Nachdem unter Vespasian und Titus (70—81) die Christen in Ruhe gelassen worden, verschlimmerten sich wieder die Verhältnisse unter Domitian (81—96). Man forderte von ihnen den jüdischen Leibzoll, eine Abgabe für den capitolinischen Jupiter [2]). Man fing an, sie der Gottlosigkeit zu beschuldigen (αϑεοτης), sowie auch die Juden, mit denen man sie oft zusammenwarf. Angebereien von Sklaven wurden gegen sie angenommen, gegen den bestimmten Wortlaut der römischen Gesetzgebung. Viele Christen sollen damals als Märtyrer gestorben sein, wie Eusebius in Chronicon berichtet. Weniger Bedeutung hatten des argwöhnischen Kaisers Nachforschungen nach Nachkommen Davids in Palästina, womit schon Vespasian vorangegangen war. Als die zwei Männer, die man ihm als leibliche Verwandte Christi und Nachkommen Davids vorstellte, ihm erklärt hatten, dass das Reich Christi nicht von dieser Welt sei und am Ende der Tage eintreten werde, entliess sie der Kaiser und befahl die Verfolgung gegen die Kirche einzustellen. Jene zwei Männer wurden darauf Vorsteher von Kirchen [3]). Unter Nerva 90—98 hatten die Christen Ruhe, aber unter Trajan erneuerten sich die Verfolgungen, wovon später die Rede sein wird.

Während auf diese Weise die Periode der Verfolgungen von heidnischer Seite eingeleitet wurde, sehen wir, wie das jüdische Volk sich die furchtbaren Schläge, die es erlitten, nur dazu dienen lässt, dass es in der Abwendung von dem zu ihm zunächst gesendeten Heilande sich noch mehr verhärtet. Seit den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts kam der Gebrauch auf, in den Synagogen die Christen und den christlichen Namen täglich zu verfluchen [4]). Man hat lange geglaubt, dass der grösste unter seinem Volke in damaliger Zeit, Flavius Josephus, sich soweit über das Niveau seiner Volksgenossen erhoben habe, dass er sich vor Jesu beugte. Allein, da Origenes bestimmt bezeugt, dass diess nicht der Fall gewesen [5]), so muss die Stelle, worauf jene Annahme sich gründet [6]), als von den Christen entweder ganz angefertigt oder wenigstens stark interpolirt angesehen werden.

---

1) Aug. de civit. Dei 20, 19, Lact. de mortibus persecutorum.

2) Jos. de bello jud. 7, 6. 6. Sueton in Domit. b. 12.

3) So Hegesipp bei Euseb 3, 16 und besonders 20.

4) S. Justins Dialog mit dem Juden Tryphon c. 16. 47 u. a. Stellen, Hieronymus in Jesaiam 5, 18. 49, 7, in Amos 1, 11: principes Judaeorum perseverant in blasphemia et ter per singulos dies in omnibus synagogis sub nomine Nazarenorum anathematizant vocabulum christianum.

5) C. Celsum: απιστων τῳ Ἰησου ὡς Χριστῳ.

6) Antiquitaeten 18, 3. 3. S. dazu die sinnige Hypothese von Gieseler 1, 81 über die wahrscheinliche Interpolution.

## Die Zeiten des alten Katholicismus.

### Vom Anfange des zweiten bis zum Anfange des achten Jahrhunderts.

Dieser Katholicismus, den man ja nicht mit dem verwechseln darf was wir jetzt Katholicismus nennen, entwickelt sich vorherrschend unter Griechen und Römern, unter Völkern, die griechische und römische Bildung sich angeeignet haben und die unter dem vorherrschenden Einflusse dieser Bildung stehen. Dazu kommen germanische Völker, die aber noch völlig unselbständig auftreten, noch gar sehr der Bildung ermangeln und sich vorherrschend receptiv verhalten. In dieser Zeit geht mit den allgemeinen Weltverhältnissen eine totale Umwälzung vor, wovon wir die Hauptpunkte in der chronologischen Aufeinanderfolge hier sogleich angeben: Befestigung der Herrschaft der römischen Cäsaren bei mannigfaltigen Bewegungen im Inneren des Reiches und häufigen Kämpfen mit den auswärtigen Feinden Bildung des byzantinischen Kaiserthums. Die Völkerwanderung. Fall des weströmischen Reiches, Gründung der germanischen Reiche inmitten der Länder des weströmischen Reiches. Entstehung des Islam, in Folge davon theils Schmälerung der Kirche, theils Bedrückung derselben in Asien, in Afrika, in Spanien, Bedrohung und Gefährdung des oströmischen Reiches.

Diese allgemeine Periode zerfällt in drei Unterperioden, wovon die eine die Zeit der ersten Entwicklung des alten Katholicismus, die zweite die Zeit der höchsten Blüthe und Machtentfaltung, die dritte die Zeit des Sinkens des alten Katholicismus und des Ueberganges in den römischen Katholicismus darstellt, im Unterschiede vom griechischen Katholicismus.

## Erste Periode des alten Katholicismus.

Vom Anfang des zweiten Jahrhunderts bis zum Jahr 313, vom Tode des postels Johannes bis zum Religionsedikt zu Gunsten der Christen, erlassen n Constantin dem Grossen und Licinius. Die Zeit der Entstehung, ersten isbildung, inneren und äusseren Entwicklung des Katholicismus.

Die allgemeine Hauptquelle ist die Kirchengeschichte (εκκλησιαστικη ἱστορια) des Eusebius, Bischofs von Caesarea in Palästina, in 10 Büchern bis 324 reichend, vom 8. Buche an als von einem Augenzeugen geschrieben, ein sehr verdienstliches, für uns jetzt unentbehrliches Werk, insofern der gelehrte Bischof eine Menge Bücher und Archive ausgebeutet hat, deren Kenntniss — wenn auch nur eine fragmentarische — uns nur durch ihn ist erhalten worden. Das Werk ist aber mit vieler Umsicht zu gebrauchen, da es in Hinsicht der historischen Genauigkeit und Kritik sehr mangelhaft ist. Das Werk ist öfter herausgegeben worden, von Valesius. Paris 1659, von Heinichen 1827. 28, von Schwegler, von Dindorf, als 4. Bd. der gesammten Werke Eusebius, als Theil der biblioth. scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana. Zur Beurtheilung der Schrift S. Jachmann in Ilgens Zeitschrift 1829, Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. — Euseb. ins Deutsche übersetzt v. Closs 1839. Von älteren Bearbeitungen dieser Periode sind noch immer sehr zu empfehlen und sehr reichhaltig die mémoires von Le Nain de Till'emont 1693. 1712, die 6 ersten Jahrhunderte umfassend, Mosheim, Commentarii de rebus Christ. ante Const. M. 1771. 1772. Ausserdem Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. Pressensé, 3. und 4. Bd. des Werkes über die drei ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, ins Deutsche übersetzt.

---

## Erster Abschnitt.

### Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung, Verfolgung der Kirche.

Auf die Verfolgung von Seite der Juden, wie sie im Leben des Herrn im apostolischen Zeitalter Statt gefunden, folgte diejenige von Seiten Heiden. Denn, wie sehr auch der Bestand der alten Religionen erittert war, das Volk hing doch im Allgemeinen daran mit einem Eifer, oft bis zum Fanatismus sich steigerte. Die römischen Staatsmänner, n sie auch für ihre Person über den Volksglauben hinaus waren, be-

eiferten sich schon aus politischen Gründen, den ererbten Religionszustand aufrecht zu halten. Uebrigens waren einige Kaiser mit Aufrichtigkeit der alten Religion ergeben. Zu neuen Schöpfungen fehlte dem Heidenthum zwar die Kraft; ihm verblieb aber die Kraft zu verfolgen. So kam es denn, dass der Hass, den die Heiden schon im apostolischen Zeitalter in gewissen Fällen gezeigt, bald einen stärkeren Charakter annahm und mit grösseren oder kleineren Unterbrechungen die Kirche bis an das Ende dieser Periode verfolgte. Dessungeachtet breitet sie sich zusehends aus. Getränkt mit dem Blute der Märtyrer vermehrt sich ihre Fruchtbarkeit. Ihre Siege sind durch blutige, äussere Niederlagen erkauft. Je grösser die Ausbreitung, desto heftiger, grausamer, allgemeiner gestaltet sich der Widerstand von Seiten der heidnischen Welt, bis er, auf den höchsten Punkt gesteigert und doch nicht zum Ziele gelangt, einer neuen Wendung der Dinge Platz macht, wo der Staat sich zur Kirche in ein freundliches, beschützendes Verhältniss stellt.

## Erstes Capitel. Die Ausbreitung des Christenthums.

Zuerst ist zu bemerken, dass es in Asien weit vordrang. Schon einige Apostel bereisten die asiatischen Länder östlich und nordöstlich von Palästina. Unter Mark Aurel wurden Gemeinden unter den Parthern gegründet. Im Jahr 170 findet sich in Edessa ein christlicher Fürst Abgar-manu Uchomo, der auf seinen Münzen das Kreuzeszeichen abprägen liess. Im Jahr 202 wurde eine christliche Kirche in Edessa durch eine Ueberschwemmung zerstört. Hingegen entbehrt das Verhältniss zwischen Jesus und einem früheren Abgar von Edessa, wovon Eusebius [1]) die geschichtlichen Documente gibt, einer geschichtlichen Begründung. Der Brief Christi an Abgar ist, wie Neander mit Recht bemerkt, eine Christi unwürdige Zusammenstoppelung aus Stellen der Evangelien. In Arabien waren die Christen um die Mitte des dritten Jahrhunderts schon zahlreich und hatten viele Bischöfe. Es war das nördliche Arabien, seit Trajan Provinz geworden, mit der Hauptstadt Bostra [2]). Um 190 soll Pantaenus, erster Lehrer der alexandrinischen Schule, nach Indien gewandert sein und daselbst ein von Bartholomäus hinterlassenes Evangelium gefunden haben, allein dieses Indien ist wahrscheinlich Yemen, Theil von Arabien. Auf dem Festlande von Afrika wurde das Evangelium zuerst in Egypten verkündigt, angeblich durch den Evangelisten Marcus. In Unteregypten wurden die Christen bald zahlreich, während Oberegypten durch die koptische Sprache, die grössere Macht der Priester und die grössere Anhänglichkeit an die alte Religion noch eine Zeitlang vom Evangelium ferne gehalten wurde, so dass es erst um 190 dorthin vordringen konnte. Rom, ehemals die unversönliche Feindin von Carthago, gab ihm jetzt die Botschaft vom Heile; erleichtert wurde diess durch die Handelsverbindungen zwischen beiden Städten. Am Ende des zweiten Jahrhunderts waren die Christen in Carthago schon zahlreich. Nach

1) 1, 13.
2) Euseb. 6, 33, 37.

rtullian [1]) bildeten sie den zehnten Theil der Einwohner. Derselbe sagt lerwärts [2]): „wir sind von gestern her und haben all das Eure angefüllt, idte; Inseln, Schlösser, Municipien.“ Von Carthago kam das Christenım nach Numidien und Mauretanien. Um das Jahr 200 waren 70 Bischöfe s diesen beiden Ländern auf einer Synode in Carthago versammelt [3]).

In Europa, dem wichtigsten Missionsgebiete, worauf der Apostel ulus sehr bald seine Aufmerksamkeit und Thätigkeit gerichtet hatte, eitete sich das Christenthum am meisten in Griechenland, Rom und mgegend aus. Bald kam es nach Gallien, wo die kleinasiatischen iechen in alter Zeit die ersten Samenkörner der Cultur ausgestreut tten. Massilia war eine griechische Kolonie. In der christlichen Zeit achten Griechen aus Kleinasien auf dem Wege der alten Handelsverndungen das Evangelium nach Gallien. Lyon und Vienne hatten im hr 177 schon zahlreiche christliche Gemeinden, welche die Verbindung mit n kleinasiatischen Muttergemeinden unterhielten [4]). Irenäus, Bischof von yon, ist ein Grieche aus Kleinasien. Nach Gregor von Tours [5]) gründeten mische Missionäre um die Mitte des dritten Jahrhunderts in Gallien sieben isthümer, worunter das von Paris, — nach einer durch die kirchliche litik der römischen Bischöfe entstandenen Sage. Was von der Auseitung des Christenthums in Helvetien bis zum Ende des dritten Jahrmderts gemeldet wird, beruht ebenfalls auf Sagen. Historisch sicher ist das orhandensein zweier Bischöfe von Genf, Paracodus und Dionysius, ı zweiten Jahrhundert. Das Evangelium war wohl von Lyon nach der llobrogenstadt gekommen. In der Sage von der thebäischen Legion rschlingt sich die Geschichte der Verfolgungen in die der Ausbreitung. aximian, Augustus des Occidents von 285 bis 305, soll, auf einem Zuge gen die aufrührerischen Bagauden, bei dem alten Agaunum, dem jetzin St. Maurice im Canton Wallis, eine ganze Legion, die thebäische nannt, und die nebst ihrem Anführer Mauritius christlich war, weil den Göttern nicht opfern noch zur Verfolgung der Christen (die Sage sst die Bagauden als Christen auftreten, —) sich hergeben wollte, haben nrichten lassen. Es wird hinzugesetzt, wodurch die Sage sich selbst richtigt, dass mehrere christliche Soldaten der grausamen Schlächterei tgingen; sie werden aufgeführt als Kirchenstifter in verschiedenen Genden der Schweiz. Diese an sich selbst sehr unwahrscheinliche Begebenit wird erst im fünften Jahrhundert schriftlich bezeugt. Im höchsten Grade llt es auf, dass Lactantius in seiner Schrift de mortibus persecutorum e Sache nicht erwähnt, die ihm unmöglich unbekannt sein konnte. ennt er doch genau die Unthaten Maximians. Nach dem Plane seines erkes war jene Erzählung für ihn unerlässlich, wenn er die geringste unde davon hatte. Mithin ist sein Stillschweigen geradezu entscheidend.

1) Ad Scapulam c. 5.
2) Apolog. c. 37.
3) Augustin de baptismo 2, 13.
4) Euseb. 5, 1.
5) Historia Francorum 1, 28.

Es kommt hinzu, dass um dieselbe Zeit nach beglaubigten Nachrichten ei christlicher Hauptmann, Namens Mauritius, mit 70 christlichen Soldate unter demselben Maximian in Apamea in Syrien getödtet wurde, wob ähnliche Züge des Märtyrerthums wie bei der thebäischen Legion bericht werden. Unmöglich können beide Erzählungen wahr sein; für die Authe tie der zweiten spricht das höhere Alter der geschichtlichen Zeugniss „Möglich bleibt es, bemerkt Rettberg, dass im Abendlande eine gewis einfache Thatsache zu Grunde liege, etwa die Hinrichtung einiger chris lichen Soldaten durch einen römischen Feldherrn an jener Stelle des Wall serlandes, zu deren legendenmässiger Ausschmückung die griechisc Fassung benutzt wurde.“ Dazu kann auch der Umstand beigetragen h ben, dass an jenem Orte in früheren Zeiten manche Kämpfe stattgefunde und daher viele menschliche Gebeine zum Vorschein gekommen [1]). V Gallien drang das Christenthum nach Germanien herüber, folgend de Ufer des Rheines. Es erhoben sich Bisthümer in Köln und Trier; i Jahr 313 wird ein Bischof Maternus in Köln genannt. In Augsburg wurd 304 die erste Christin, Afra, verbrannt. Denn die Germanen, von Has gegen die Römer erfüllt, stiessen das von diesen verkündigte Evangeliu zurück. Nach Tertullian [2]) drang das Christenthum in der zweiten Hälfte de zweiten Jahrhunderts nach Grossbritannien vor. Irenäus [3]) spricht von Christe in Spanien. Nach Arnobius [4]) waren sie im Jahr 300 daselbst zahlreic Noch bemerken wir, dass römische Gefangene das Evangelium zu de Gothen am schwarzen Meere brachten. — Wie gross war am Ende diese Periode die Zahl der Christen im römischen Reiche? Nach Stäudlin machte sie die Hälfte der Bevölkerung aus, nach Matter den fünften Theil, nac Gibbon blos ein Zwanzigstel, nach La Baslie ein Zwölftel. Burkhardt [5] nimmt für den Westen ein Fünfzehntheil, für den Osten ein Zehntheil an.

## Zweites Capitel. Die Verfolgungen.

Sie verlaufen in drei Phasen. Bis Mark Aurel waren sie partiel und im Ganzen nicht heftig; von Mark Aurel bis Decius schon umfassende und heftiger als früher; von Decius bis 313 in bisher unbekannter Allge meinheit und Heftigkeit. Seit dem vierten Jahrhundert zählte man zeh Verfolgungen nach Analogie der zehn Plagen Egyptens oder der zehn Hö ner des Thieres, das in der Apokal. (17, 3) mit dem Lamme kämpft; doc man kann kaum zehn Verfolgungen herausbringen.

I. Nachdem der edle Nerva das Unrecht wieder gut gemacht, welch

---

1) S. Mosheim l. c. p. 565. Rettberg, Kirchengeschichte von Deutschla 1. Band §. 16. Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz, 1. Theil S. 50. Desselben A tikel Mauritius und die thebäische Legion, in der Realencyklopädie Bd. IX.

2) Adv. Judaeos c. 7.

3) 1, 3.

4) 1, 16.

5) A. a. O. S. 157.

Domitian den Christen zugefügt hatte, nahmen die Dinge unter Trajan (98—117) wieder eine schlimme Wendung; denn der Kaiser war durch und durch vom altrömischen Geiste beseelt und hielt strenge auf Aufrechthaltung der alten Religion, die er als die festeste Stütze des Staates betrachtete. Unter ihm kamen zuerst die Ausbrüche jener Volkswuth vor, welcher nachher so viele Christen zum Opfer fielen. Die Christen in Palästina wurden durch den römischen Statthalter Tiberianus verfolgt, der achtzigjährige Simeon, Vorsteher der Gemeinde in Jerusalem, wurde gekreuzigt. Besonders in Kleinasien ergingen harte Drangsale über die christlichen Gemeinden, deren gedeihliches Wachsthum den römischen Behörden ernsthafte Besorgnisse einflösste. Damals war Plinius der jüngere Statthalter von Bithynien. Da noch keine besonderen Gesetze gegen die Christen gegeben wurden, so wendete Plinius gegen sie die Gesetze gegen die allerdings politisch gefährlichen Hetärien an. Sein Bericht an Trajan über diese Sache ist ein wichtiges Aktenstück, dessen Aechtheit ohne Grund bezweifelt worden [1]), und das leider auf die Christen kein günstiges Licht wirft.

„Mit denjenigen, die mir als Christen angezeigt wurden, habe ich folgendes Verfahren beobachtet. Ich habe sie gefragt, ob sie Christen seien. Wenn sie die Frage bejahten, habe ich sie zum zweiten und dritten Male wiederholt, indem ich ihnen Todesstrafe androhte. Die in ihrer bejahenden Antwort verharrenden hiess ich zum Richtplatz führen. Denn ich zweifelte nicht, was auch der Inhalt ihres Bekenntnisses sein möge, so verdiene wenigstens ihre beharrliche und unbeugsame Hartnäckigkeit *(pertinacia et inflexibilis obstinatio)* Bestrafung. Einige benahmen sich wie Wahnsinnige, welche ich, weil sie römische Bürger waren, aufzeichnete als solche, welche nach Rom geschickt werden müssten. — Bald zeigte sich das Verbrechen in mehreren Gestalten. Es wurde eine anonyme Schrift vorgebracht, welche die Namen Vieler enthielt, die da läugneten, dass sie Christen seien oder es je gewesen. Da sie mein Beispiel nachahmend die Götter anriefen, und vor deinem Bilde, welches ich zu diesem Zweck mit den Bildern der Götter hatte herbeibringen lassen, mit Weihrauch und Wein, auf die Füsse fallend, anbeteten, überdiess Christum verfluchten, wozu diejenigen, die wahrhafte Christen sind, niemals gebracht werden können, glaubte ich sie freilassen zu müssen. Andere, welche als Christen angegeben waren, sagten aus, sie seien Christen, läugneten aber diess bald nachher. Sie seien zwar Christen gewesen, hätten aber aufgehört, es zu sein, einige vor drei Jahren, andere vor mehreren Jahren, einige auch vor zwanzig Jahren. Alle beteten dein und der Götter Bildniss an und verfluchten Christum. „Nun folgen Angaben über den Gottesdienst, die später in Betracht kommen werden. Plinius berichtet ferner, dass er zwei Diakonissen (ministrae) ausgeforscht habe und zwar mittelst der Folter. „Allein ich fand nichts anderes als schlechten, unmässigen Aberglauben. Daher schob ich die Untersuchung auf und nahm mir vor, dich um

1) Plinii Epistolae lib. X. 96 al. 97, erwähnt von Tertullian Apologeticum c. 2 u. Euseb. 3, 33.

Rath zu fragen. Die Sache schien es mir werth, besonders wegen d
Menge derjenigen, die sich in Gefahr befanden. Denn viele von jegliche
Alter, von jeglichem Stande und von beiden Geschlechtern werden u
wurden in Untersuchung gebracht. Und nicht blos die Städte, auch d
Dörfer und Felder sind von jenem Aberglauben angesteckt worden.
scheint, dass demselben Einhalt gethan werden könne. Soviel ist weni
stens gewiss, dass man anfängt, die fast ganz verlassenen Tempel wied
zu besuchen, die gottesdienstlichen Uebungen nach langer Unterbrechu
wieder zu begehen. Es kommt wieder Futter für die Opferthiere, wof
sich fast kein Käufer mehr fand. Woraus sich schliessen lässt, welc
Menge gebessert werden kann, wenn man ihnen Frist zur Busse g
währt." Trajan billigte durchaus das Verfahren seines Statthalters. ]
ist dagegen, dass die Christen aufgesucht werden — werden sie angezei
und überführt, Christen zu sein, so sollen sie gestraft werden. A
Befehl desselben Kaisers wurde Ignatius Bischof von Antiochien festgeno
men, nach Rom geführt und daselbst den wilden Thieren vorgeworfen (116
Ueber die Briefe, die er während dieser Reise an verschiedene Gemei
den schrieb, über die verschiedenen Recensionen derselben, über ih
Aechtheit sowie über ihren dogmatischen Gehalt werden wir später da
Wesentliche mittheilen.

Hadrian (117—138) war zwar kein Feind des Christenthums, den
er war ein Verächter aller fremden Gottesdienste. Doch verwendete e
sich zu Gunsten der Christen, um sie vor der Volkswuth zu schützen. I
einem Schreiben an Minucius Fundanus, Proconsul von Kleinasien, soll e
verordnet haben, dass nur Anklagen in gesetzlicher Form gegen die Chr
sten angenommen werden sollten; wenn es sich jedoch erwiesen, dass sie de
Gesetzen zuwider gehandelt, dann sollten sie nach Verdienst bestra
werden, der falsche Ankläger aber solle noch härtere Strafe leiden[1]
Aehnliche Rescripte erliess der Kaiser für andere Gegenden. Unter dem
selben Hadrian, doch ohne seine Schuld, hatten die Christen in Palästin
viel zu leiden. Diejenigen, die sich dem Aufruhr des Bar Kochba [2]) nicl
anschliessen und Christum nicht verleugnen wollten, wurden grausam ge
martert.

Unter dem milden Antoninus Pius (138—161) entgingen die Chi
sten auch nicht allen Verfolgungen. Der Volkshass wurde erregt dur
öffentliche Unglücksfälle, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, welche m
dem Zorne der Götter gegen die Christen zuschrieb. In einer solchen Ve
folgung kam der Bischof Publius in Athen um. Der Kaiser verwende
sich zu Gunsten der Christen durch Rescripte an mehrere Städte Grieche
lands; es sollte in Betreff der Christen keine Neuerung vorgenommen we
den [3]). Es heisst sogar, er habe an alle Hellenen dergleichen Rescripte e

---

1) Euseb. 4, 9—26, die ganze Erzählung ist von Keim (Theol. Jahrbücher 18
verworfen worden.

2) Sohn des Sternes Num. 24, 17. Just. Apol. I. 31.

3) So Melito in einer dem Kaiser Mark Aurel eingereichten Schutzschrift bei E
seb. 4, 26.

lassen[1]). Diess mag wohl die Veranlassung gegeben haben, ihm das Edict an die kleinasiatische Deputirtenversammlung zuzuschreiben, worin bestimmt wird, es sollten die Christen nur dann bestraft werden, wenn sie gegen die römische Herrschaft etwas unternommen hätten; wer sie aus andern Gründen, blos um der Religion willen anklage, solle bestraft werden[2]). Dieses Edict ist wahrscheinlich unächt. Es passt nicht zum Charakter dieses Kaisers, dem eine grosse Sorgfalt für Aufrechthaltung der Staatsreligion nachgerühmt wird. Auch findet sich nachher keine Spur mehr davon.

II. Nach dieser Unterbrechung brach die Verfolgung mit neuer Wuth aus unter dem Nachfolger des Antonin, dessen philosophisch gebildeter Geist Besseres erwarten liess, Mark Aurel (161—180). Allein sein stoischer Tugendstolz und seine kalte stoische Resignation konnte die christliche Gesinnung nicht begreifen. Er verachtete der Christen Hingebung, ihre Hoffnung einer ewigen, persönlichen Fortdauer: der Weise müsse es mit Gleichgültigkeit ansehen, wenn seine Seele nach dem Tode verlösche; er müsse *ατραγωδως* aus der Welt gehen[3]). Dazu kam eine grosse Anhänglichkeit an die von den Vätern ererbte Religion und die Ueberzeugung, dass das Heil des Staates von der Aufrechthaltung derselben abhänge. Daher war er überhaupt gegen die Einführung neuer Culte und erliess strenge Verbote dagegen. In einer verheerenden Pest, die von Aethiopien aus sich bis nach Gallien verbreitete und besonders in Italien wüthete, erkannte er die dringende Mahnung, den alten Cultus mit aller Genauigkeit aufrecht zu erhalten, so dass sogar manche Heiden über die Menge der vom Kaiser dargebrachten Opfer spotteten. Bei solcher Gesinnung musste er ein Verfolger der Christen werden[4]). Nicht nur liess er Ausbrüche der Volkswuth gegen die Christen ungestraft, er trat activ als ihr Verfolger auf. Es scheint, dass er wenigstens in Kleinasien die Aufsuchung der Christen befohlen, obwohl Melito den Fall nicht ausschliessen will, dass die betreffenden Edicte nicht vom Kaiser selbst herrühren[5]). Immerhin steht fest, dass man in Ausführung derselben mit grosser Grausamkeit verfuhr.

Damals traf die Verfolgung auch die Gemeinde zu Smyrna (166 oder 167). Einen ausführlichen Bericht darüber gab die dortige Gemeinde in einem encyklischen Schreiben, welches für die grösstmögliche Verbreitung bestimmt war[6]). Der Proconsul, der den ganzen Process leitete, scheint

---

1) Nach demselben Melito bei Euseb. a. a. O.

2) Bei Euseb. 4, 13. Just. Apol. 1, 70.

3) Monologen lib. XI. §. 3.

4) Er mochte auch gereizt sein durch einige starke Aeusserungen Justins und durch Tatian, der von ihm sagte, er gebe manchen Philosophen jährlich 600 Goldstücke, damit sie den Bart nicht umsonst wachsen liessen.

5) Bei Euseb. 4, 26.

6) Dressel patres apostolici S. 391 und Euseb. 4, 15. Im Berichte sind fabelhafte Züge, welche eine spätere Abfassung als wahrscheinlich erscheinen lassen. S. Lipsius, der Märtyrertod des Polykarp bei Hilgenfeld, Zeitschrift 17. Jahrgg. 2. Heft 1874. Lipsius

mehr der Wuth des Volkes als dem eigenen Hasse nachgegeben zu haben. Die Christen, deren er habhaft wurde, suchte er durch Drohungen zu schrecken; blieben sie standhaft, so verurtheilte er sie zum Tode. Ein besonderer Gegenstand des Volkshasses war der unter den Christen hochverehrte sechsundachtzigjährige Bischof Polykarp von Smyrna, der dem Heidenthum in jenen Gegenden vielen Abbruch gethan hatte. Das Schreiben gibt eine sehr lebendige, ausführliche Schilderung seines Martyriums. Besonders ergreifend ist die Erwiderung des Bischofs auf die Aufforderung des Proconsuls, Christum zu lästern: „sechsundachtzig Jahre diene ich ihm und er hat mir nichts zu Leide gethan; wie könnte ich meinen König, der mich erlöst hat, lästern?“ Die Verläugnung Christi wurde ihm auch in der Form zugemuthet, dass er das Volk, das aufgeregte, wuthentbrannte Volk beschwichtigen möge [1]), womit der Proconsul ihm andeuten wollte, er könne ja innerlich ganz anders gesinnt sein. — Es scheint nicht, dass die Verfolgung damals noch viele Opfer forderte; ihr Feuer erlosch mit dem Feuer des Scheiterhaufens, auf dem Polykarp sein Bekenntniss des christlichen Glaubens bestätigt hatte. — Ein Jahr vorher (166) wurde Justin der Märtyrer in Rom enthauptet [2]); nach Tatian, seinem Schüler, haben die Ränke des cynischen Philosophen Crescens ihm den Tod bereitet [3]). Eine grössere Verfolgung erging 177 über die Gemeinden in Lyon und Vienne. Die Volkswuth gab das Zeichen, die Ortsobrigkeiten liessen sich dadurch bestimmen. Man nahm sogar gegen den bestimmten Inhalt römischer Gesetze die Anklagen von Sklaven gegen ihre Herren an. Fürchterlich waren die Qualen, die Einzelnen auferlegt wurden. Leider gab es eine Anzahl Abtrünniger; der Bischof Pothinus von Lyon starb als Märtyrer. Ungeachtet aller Verluste blieb ein Stamm der Gemeinden zurück. Einen weitläufigen Bericht über das Ganze gab die schwer geprüfte Gemeinde in einem Schreiben an die Gemeinden von Asien und Phrygien [4]).

Unter denselben Kaiser fällt die Sage von der Donnerlegion oder blitzenden Legion *(legio fulminatrix)*. — Während eines Feldzuges gegen die Markomannen und Quaden 174 gerieth, so berichtet die Sage, der Kaiser und sein Heer in grosse Noth. Die brennende Sonne erregte grossen Durst, den zu löschen nicht möglich war, indess das Heer jeden Augenblick den Angriff der Feinde erwartete. Da fiel die zwölfte Legion, die aus Christen bestand, auf die Knie um zu beten. Es kam ein Gewitter, welches den Durst der Soldaten durch reichlichen Regenguss löschte, die Feinde in die Flucht trieb und Verderben über sie brachte. Das römische Heer erhielt den Sieg; der Kaiser gab jener Legion den Namen *fulminea*. Er hörte auf, die Christen zu verfolgen und erliess Strafgesetze gegen diejenigen, welche die Christen blos wegen der Religion anklagen würden.

---

setzt den Tod Polykarp's in die Jahre 155 oder 156. Wir bleiben bei der älteren Angabe d. Euseb. für 166, des Hieron. für 167, welche beide Zahlen auch jetzt durch Gelehrte festgehalten werden.

1) *πεισον τον δημον* rief ihm der Proconsul zu.

2) Euseb. 4, 16.

3) Euseb. a. a. O.

4) Euseb. 5, 1—3.

Er erkannte in einem Briefe an, dass er und das Heer damals durch der Christen Gebet gerettet worden [1]). Das Wahre an der Sache ist, dass damals der Kaiser und sein Heer auf unerwartete Weise aus grosser Noth erlöst wurden, wie christliche Soldaten dem Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien erzählten, in welcher Nähe die zwölfte Legion ihre Standquartiere hatte. Die Christen schrieben ihre Rettung ihrem Gebete zu, die Heiden leiteten das Wunder theils von den Beschwörungen des Egyptiers Arnuphis, theils vom Gebete des Kaisers selbst ab. Dieser schrieb seine Rettung speciell dem Jupiter zu und liess Münzen prägen, worauf derselbe dargestellt wird, wie er den Blitz auf die Barbaren schleudert. Andere Bilder stellen den Kaiser betend vor und das Heer fängt mit den Helmen den Regen auf. Im ersten Buche der Monologen erwähnt der Kaiser unter anderem, was er nicht sich, sondern den Göttern verdanke, „das, was bei den Quaden geschehen ist.“ Ueberdiess führte die zwölfte Legion schon seit des Augustus Zeiten den Namen Donnerlegion [2]). Dazu kommt, dass die Verfolgungen keineswegs aufhörten, wie denn drei Jahre später die Christen in Lyon und Vienne heftig verfolgt wurden. Der genannte Brief des Kaisers ist untergeschoben; es ist der von Justin a. a. O. mitgetheilte, der durchaus das Gepräge der Unächtheit trägt.

Der unwürdige Sohn des Mark-Aurel, Commodus (180—192) gönnte den Christen Ruhe, weil seine Concubine, Marcia, dem Christenthum günstig war. Immerhin aber waren die Christen den Verfolgungen durch feindlich-gesinnte Statthalter ausgesetzt [3]). Auf die Ermordung des Commodus folgten Bürgerkriege zwischen Pescennius Niger im Orient, Clodius Albinus in Gallien und Septimius Severus, während welcher Kriege, wie Clemens Alexander berichtet, ziemlich viele Christen in Egypten den Märtyrertod starben. Septimius Severus dagegen (193—211) war anfangs den Christen günstig. Nach Tertullian [4]) hatte er einen Christen in seinem Palaste, der ihn einst von einer Krankheit geheilt hatte; das muss dahingestellt bleiben, da Tertullian manches Unverbürgte aufgenommen hat. Derselbe berichtet (ibid.), der Kaiser habe angesehene Männer und Frauen in Rom vor der Volkswuth geschützt. Auf die Provinzen dagegen erstreckte sich sein Schutz nicht. Im proconsularischen Afrika kamen Verfolgungen vor, wozu die Habsucht der Statthalter beitrug. Daher Tertullian den Christen verbot, sich durch Geld von der Verfolgung loszukaufen [5]). — Der Kaiser wurde aber bald gegen die Christen eingenommen, ob montanistische Ueberhebungen dazu beigetragen, mag dahingestellt bleiben. Es geschah nämlich, dass ein römischer Soldat, während seine Waffenbrüder bekränzt erschienen, mit dem Kranze in der Hand sich zeigte, um den Antheil an der Summe in Empfang zu nehmen, welche der

1) Euseb. 5, 5. Tertullian apologeticum c. 5, ad Scapulam c. 4. Justin Apol. I. c. 11.

2) *το δωδεκατον (στρατοπεδον) το κεραυνοβολον* Diocassius 55, 23.

3) Ad Scapulam c. 5.

4) Ad Scapulam c. 4.

5) Tertullian de fuga in persecutione c. 12.

Kaiser als Gnadengeschenk unter eine afrikanische Legion hatte vertheile lassen. Dieser Vorfall veranlasste die Schrift Tertullians de *corona mil tis*, worin des Soldaten Benehmen vertheidigt wird. — Severus verb darauf den Uebertritt zum Christenthum und die Verordnungen betreffen die collegia illicita wurden auch auf die Christen angewendet; daher a einigen Orten die Christen so hart gedrängt wurden, meint Eusebius [1] dass einige die baldige Erscheinung des Antichrist erwarteten. Als Opf der Verfolgung fielen in Alexandrien Leonides, Vater des Origenes [2]), i Carthago Perpetua und Felicitas, Montanistinen, doch bis auf den he tigen Tag in der katholischen Kirche als Heilige verehrt, damals de wilden Thieren vorgeworfen zur Jahresfeier der Ernennung des junge Geta zum Cäsar. Unter dem Sohne des Severus Caracalla (211—21 hörten die Verfolgungen allmälig auf, nur in Afrika dauerten sie noch ei Zeitlang fort, daher Tertullian seine Schrift ad Scapulam herausga Elagabalus (218—222) liess die Christen in Ruhe, freilich aus ein Absicht, die, wenn sie zur Ausführung gekommen wäre, bei den Christ selbst den stärksten Widerstand herbeigerufen hätte. Er war einem s rischen Sonnendienst ergeben, der mit grossen Ausschweifungen verbund war; dieser sollte herrschend werden und alle anderen Culte, selbst d jüdischen und christlichen in sich aufnehmen. In dem Tempel, den auf dem palatinischen Berge der syrischen Gottheit zu Ehren erbaut, ve einigte er die verschiedenartigsten Gottheiten. Er schien darauf ausz gehen, dass in Rom kein anderer Gott als Elagabalus verehrt würde Aus besserer Quelle floss der Syncretismus des Alexander Sever (222—235). In seiner Hauskapelle, wo er jeden Morgen in Andacht se Gemüth zu Gott erhob, war neben den Büsten berühmter und für wei gehaltener Männer, des Apollonius u. A. auch diejenige Abrahams sow Christi und Orpheus aufgestellt. Vermöge dieses Eklekticismus erkann er in Christo ein göttliches Wesen neben anderen Göttern an. Er hatte d Absicht, Christo einen eigenen Tempel zu erbauen, und ihn förmli unter die Götter aufzunehmen. Von der Ausführung dieses Vorhabens s er von Solchen zurückgehalten worden, die nach Befragung der Orak gefunden hätten, wenn diess wirklich nach dem Wunsche Vieler zu Stanc käme, so würden sich bald Alle zum Christenthum bekennen und die übr gen Tempel nicht mehr besucht werden [4]). Seine Achtung vor dem Chr stenthum bewies er auch dadurch, dass er den von einem Juden od Christen gehörten Spruch „was du nicht willst, dass man dir thue, d thue du keinem anderen“ oft für sich wiederholte, ihn vor der Vollstrec ung von Strafen durch seinen Herold ausrufen liess und auch Sorge tru dass derselbe Spruch als Aufschrift im Eingange zu seinem Palaste u an passenden Stellen öffentlicher Gebäude angebracht würde. Ohne Zw

1) 6, 7.
2) Euseb. 6, 1.
3) Lampridius c. 3 id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur.
4) Lampridius c. 29. 43.
5) Lampridius c. 51.

fel machte sich hierin der Einfluss der frommen Mutter des Kaisers, *Julia Mammaea* geltend. Sie war den Christen entschieden günstig. Während eines Aufenthaltes in Antiochien liess sie Origenes zu sich kommen und unterhielt sich mit ihm über Gegenstände der christlichen Religion [1]. — So gestattete denn der Kaiser den Christen viele Freiheit; nicht nur durften sie ihren Gottesdienst öffentlich feiern, sie konnten auch eigene Häuser dafür erbauen. Als die Zunft der Garköche Roms mit den Christen um den Besitz eines Grundstückes stritt, entschied er, zum Verdruss der Garköche und ihrer Kunden, es sei besser, dass jener Platz für die Gottesverehrung verwendet werde. Bei solcher Gesinnung ist es um so auffallender, dass er die christliche Religion nicht offiziell unter die *religiones licitae* aufnahm [2]. Alexander Severus wurde durch den Thracier Maximinus ermordet und dieser erhielt die Herrschaft (235—238). Seinen Hass gegen den Vorgänger trug er auf die von demselben begünstigte christliche Kirche über und verfolgte besonders die Bischöfe [3]. In Kappadocien und Pontus wurde die Volkswuth gegen die Christen durch verheerende Erdbeben entflammt. Maximinus liess sie gewähren; und so erhob sich in jenen Gegenden eine harte Verfolgung, wobei der Proconsul Severianus sich als heftiger und harter Verfolger zeigte [4]. In den übrigen Theilen des Reiches hatten die Christen Ruhe. Diese Ruhe war allgemein unter den zwei folgenden Kaisern. Gordianus (238—244) und Philippus Arabs (244—249). Diesen stempelte die übertreibende Sage zu einem Christen. Er soll einst in der Vigilie des Opferfestes an der Gemeindeversammlung haben Antheil nehmen wollen, aber vom Bischof abgehalten worden sein wegen des auf ihm lastenden Verbrechens der Ermordung seines Vorgängers Gordianus — bis er Busse gethan habe, welcher sich der Kaiser willig unterzogen haben soll [5]. Doch Philippus gibt sich nirgends als einen Christen zu erkennen. Dass er aber den Christen günstig war, erhellt auch daraus, dass Origenes an seine Gemahlin Severa Briefe richtete [6]. Vielleicht huldigte er gleich wie Alexander Severus einem religiösen Eklekticismus.

III. In Beziehung auf die damalige Lage der Christen und die Verfolgungen sind sehr lehrreich die Worte des Origenes in der Schrift gegen Celsus [7]. Er gibt zu, dass zu Zeiten wenige und leicht zu Zählende für die christliche Religion gestorben, — da Gott einen Vertilgungskrieg habe verhindern wollen. Er spricht von der Vermehrung der Christen, von der Freimüthigkeit und Offenheit, womit sie auftreten. Je mehr sie verfolgt

1) Euseb. 6, 21.

2) Lampridius sagt nur, christianos esse passus est c. 22, nachdem er bevorwortet Judaeis privilegia reservavit.

3) Euseb. 6, 26.

4) Brief des B. Firmilianus von Caesarea in Kappadocien an Bischof Cyprian; in der Briefsammlung des letzteren der 75. §. 10.

5) Euseb. 6, 34 und im Chronicon.

6) Euseb. 6, 36.

7) lib. III.

wurden, desto mehr sei ihre Zahl gewachsen, und desto mehr seien
erstarkt. Er hebt hervor, dass Reiche, Vornehme, in hohen Aemte
Stehende zur christlichen Kirche gehören, dass selbst ein christlicher (
meindelehrer auch unter den Heiden Ehre erlangen könne. Doch künd
er zugleich an, dass die seit langer Zeit unterbrochenen Verfolgung
wieder ausbrechen werden, wenn die Verläumder des Christenthums
Meinung wieder verbreitet haben werden, die Ursache der vielen E
pörungen (in den letzten Jahren des Kaisers) sei die grosse Menge
Christen, welche desshalb sich so sehr gemehrt hätten, weil sie nicht me
verfolgt würden. Er sucht seine Glaubensgenossen im Voraus gegen
neue Verfolgung, die er kommen sieht, zu waffnen: die alte Relig
werde fallen, die christliche Religion werde herrschen, indem sie imm
mehr Seelen anziehe.

Des Origenes Vorherverkündigungen trafen nur zu bald ein. I
Christen sowohl die Bischöfe wie die Laien durch lange Ruhe und Sich
heit in Erschlaffung gerathen [1]), bedurften einer mächtigen Erschütterung.
Auf Philippus Arabs folgte Decius, sein Besieger (249—251). Erfü
vom Verlangen ein neuer Trajan zu werden, die Herrlichkeit des Reicl
wieder herzustellen, dasselbe auf seinen Grundlagen zu befestigen, wozu
hauptsächlich die alte Religion rechnete, fasste er den Entschluss,
Kirche wo möglich zu vertilgen. Bald nach seiner Thronbesteigung erli
er ein Edict, des Inhaltes, dass alle Christen am Gottesdienste des Staa
Antheil nehmen sollten. Durch Drohungen und wenn diese nichts fruchtet
sollten die sich weigernden durch Gewalt gezwungen werden. Blieben
standhaft, so traf vor allem die Bischöfe die Todesstrafe. Die Verfolgu
sollte alle Theile des Reiches umfassen. Ueberall wurde ein Termin
gesetzt, bis zu welchem alle Christen eines Orts vor dem Magistrate
scheinen, Christum verläugnen und opfern sollten. Den Flüchtigen wu
das Vermögen confiscirt und Todesstrafe über sie, im Falle der Rückke
verhängt. Was die anderen betrifft, so versuchte man alle möglicl
gelinden und harten Mittel, um sie zu Falle zu bringen. Diese Edicte u
Massregeln brachten in Folge der vorhandenen Erschlaffung die traurigst
Wirkungen hervor. Sehr viele warteten nicht, bis man sie ergriff;
eilten in Haufen, den Glauben an Christus zu verläugnen, — zum Th
unter mildernden Formen; es waren Ausflüchte des bösen Gewissens,
welche die heidnischen Obrigkeiten gerne einwilligten, theils aus Habsuc
theils aus wirklicher Schonung. Demnach gab es verschiedene Classen
Abgefallenen: *sacrificati,* die sich zu Opfern verstanden, *thurificati,*
Weihrauch über den Opfern anzündeten — schon eine mildere Form
Abfalles; *libellatici,* die in keiner Weise opferten, sondern sich einen Sch
ausstellen liessen, als hätten sie wirklich geopfert. Andere liessen s
einen solchen Schein nicht ausstellen, erschienen nicht einmal vor
Behörden, sorgten aber dafür, dass ihre Namen in die Zahl derjenig
die dem Edicte Folge geleistet, eingetragen würden [1]). Unter den M

1) Cyprian entwirft im Tractat de lapsis ein ergreifendes Bild davon.

2) Cyprian ep. 31.

tyrern dieser Verfolgung werden genannt: Fabianus, Bischof von Rom, Babylas, Bischof von Antiochien, Pionius, Presbyter zu Smyrna [1]; „denn der Tyrann war gegen die Geistlichen am feindlichsten gesinnt." Durch auswärtige Kriege an der Fortsetzung der Verfolgung gehindert, starb er schon 251; sein Nachfolger Gallus setzte sie fort (251—253). Eine verheerende Seuche, Landdürre und Hungersnoth steigerten die Wuth des Volkes [2]. Ein neues kaiserliches Edict gebot, den Göttern zu opfern, um Rettung von diesen Unglücksfällen zu erlangen [3]. Valerian (253—260) war anfangs den Christen günstig und hatte mehrere derselben in seinem Palaste [4]. Durch seinen Günstling Macrianus umgestimmt, erliess er 257 ein Edikt, dass die Bischöfe, Presbyter und Diakonen alsobald mit dem Tode bestraft, die Senatoren und römischen Ritter ihrer Würde und Güter beraubt, und wenn sie auf dem Bekenntniss des Christenthums verharrten, auch enthauptet werden sollten [5]. In dieser Verfolgung fielen als Opfer Sixtus, Bischof von Rom und drei Diakonen der römischen Gemeinde, Cyprian, Bischof von Carthago am 14. Sept. 258. Nachdem Valerian in persische Gefangenschaft gerathen, schlug sein Sohn und Nachfolger Gallienus (260—268) einen anderen Weg ein. Er gestattete durch ein eigenes Edict den Christen freie Religionsübung, befahl ihnen die weggenommenen Häuser und Grundstücke zurückzugeben und erkannte sie insofern als *religio licita* an [6]; die verbannten Bischöfe wurden zurückgerufen. Von dieser Zeit an erfreute sich die Kirche einer fast vierzigjährigen Ruhe. Kriege mit auswärtigen Feinden und innere Empörungen lenkten die Aufmerksamkeit von den Christen ab. Dem Kaiser Aurelian (270—275) wird zwar die Absicht zugeschrieben, am Ende seiner Regierung ein Edict gegen die Christen zu erlassen [7], er sei aber durch Ermordung daran gehindert worden. Fortan wurde der Zustand der Kirche äusserlich immer blühender. Schöne, grosse Kirchen wurden erbaut, unter anderen eine in Nikomedien, der kaiserlichen Residenz. Christen gelangten zu hohen und niederen Militärwürden, zu ansehnlichen Hofämtern und wurden vom neuen Kaiser Diocletian wie Kinder des Hauses behandelt.

Wie kam es nun, dass auf das ungestörte fröhliche Gedeihen für die Kirche die furchtbarste Verfolgung ausbrach, und dass derjenige Kaiser, der viele Jahre hindurch die Christen hatte gewähren lassen und sich ihnen freundlich erzeigt, nun ihr heftigster, unmenschlicher Verfolger wurde? [8].

Diocletian, der Sohn dalmatischer Sklaven, ursprünglich als gemei-

1) Nähere Angaben über die Verfolgung s. bei Euseb. 7, 39—42.

2) Cyprian ad Demetrianum.

3) Cyprian ep. 55. 57. 58.

4) Euseb. 7, 10.

5) Cyprian ep. 80.

6) Euseb. 7, 13.

7) Euseb. 7, 30. Nach Lactantius de mortibus persecutorum c. 6 wurde das Edict wirklich erlassen, konnte aber nicht mehr ausgeführt werden.

8) Für das folgende s. besonders Euseb. 8—10 B., sodann dessen Leben Constantins, Lactantius de mortibus persecutorum, Burkhardt a. a. O.

ner Soldat in das Heer getreten, schnell von einer Stufe zur anderen emporgestiegen, wurde 284 nach der Ermordung des Carus von den zu Chalcedon versammelten Generälen zum Beherrscher des römischen Reiches erwählt. Er selber sah darin die Erfüllung der Weissagung einer Druidin. Um seine Gewalt, die er als eine völlig unbeschränkte ansah, in allen Provinzen des Reiches und für alle Folgezeit zu sichern, berief er Maximian 286 zur Antheilnahme an der Herrschaft, indem er ihn zum Augustus des Abendlandes ernannte, während er selbst als Augustus das Morgenland beherrschte. Um besser den Barbaren widerstehen und Usurpationen entgegenarbeiten zu können, stellte er 292 zwei Unterkaiser oder Cäsaren auf, Galerius, seinen Schwiegersohn, im Morgenlande, und Constantius Chlorus im Abendlande. Diocletian war für seine Person der alten Staatsreligion mit Eifer ergeben; er hielt viel auf Auguren und Haruspicien; er sah die ererbte Religion als die festeste Stütze des Staates an. In einem Decrete gegen die Manichaeer 296 erklärte er, es sei das grösste Verbrechen, das umzustossen, was einmal von den Vätern festgesetzt und was im Staate herrschend ist. Was ihn von der Verfolgung während einer geraumen Zahl von Jahren abhielt, war die Erwägung, dass dadurch die Ruhe des Reiches gestört und viel Blutvergiessen veranlasst würde. Es war aber am Hofe eine grosse heidnische Partei, worunter Priester, Staatsmänner, Philosophen, voll von Unwillen über die reissenden Fortschritte des Christenthums. Seele dieser Partei war Hierokles, Statthalter von Bithynien, den Grundsätzen der neuplatonischen Schule ergeben. Besonders aber Galerius, Tochtermann des Kaisers, zeigte sich als heftiger Feind der Christen und suchte den Kaiser gegen sie zu stimmen. Auch der Augustus Maximianus (mit dem Zunamen Herculius), der alten Religion und ihrem Aberglauben eifrig ergeben, war gegen die Christen, wenn gleich die spätere Nachricht, dass er die sogenannte thebäische Legion habe tödten lassen, nicht begründet ist. Diese heidnische Partei mochte um so mehr gereizt worden sein, da Spuren vorhanden sind, dass die Christen, nachdem bereits manche am kaiserlichen Hofe zum Christenthum sich bekehrt hatten, die Hoffnung hegten, den Kaiser selbst für die christliche Religion zu gewinnen; bereits wurde im Geheimen bemerkt dass es von dem grössten Werthe wäre, wenn ein christlicher Kammerherr die Aufsicht über die kaiserliche Bibliothek erhielte und bei Gelegenheit literarischer Gespräche den Kaiser behutsam und allmälig von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugen könnte [1]). Darin täuschten sich aber die Christen vollständig. Die alte Natur behielt im Kaiser die Oberhand. Seine Gesinnung gibt sich kund in einer späteren Inschrift worin er sich der Unterdrückung des Christenthums rühmt, und den Christen vorwirft, dass sie den Staat zu Grunde richteten [2]). Und in dem Edicte, wodurch Galerius der von ihm angeregten Verfolgung ein End

---

1) Diess d. Hauptinhalt des Schreibens des (weiter nicht bekannten) Bischofs Theons an den kaiserlichen Oberkammerherrn Lucian, wahrscheinlich am Hofe Diocletian's, Neander K. G. I. 244.

2) Christiani qui rem publicam evertebant.

machte, erklärte er, es sei die Absicht der Herrscher gewesen, Alles den alten Gesetzen und der römischen Staatsverfassung gemäss zu verbessern.

Wie grosse, verheerende Naturereignisse durch einzelne Vorzeichen sich ankündigen, so geschah es auch bei jenem letzten, äussersten Angriffe des Heidenthums gegen das sein Leben bedrohende Christenthum. Einige Zeit vor den allgemeinen Massregeln wurden Christen aus der Armee gestossen. Bei einer Musterung im Jahre 298 wurde ihnen die Wahl gelassen, entweder den Göttern zu opfern oder ihre Dienste aufzugeben, worauf die meisten ohne Besinnen das letztere vorzogen; einige sollen darob schon damals das Leben eingebüsst haben. Man könnte glauben, dass die Kaiser unter christlichen Truppen sich nicht mehr ganz sicher glaubten. Doch haben wir kein Beispiel, dass bei den mancherlei Unruhen im römischen Reiche seit alter Zeit die christlichen Soldaten einen aufrührerischen Geist kundgegeben. Die Sache erklärt sich genügend so: wenn man eine Verfolgung der Kirche anbahnen wollte, so empfahl sich jene Ausscheidung der christlichen Soldaten als geeignete Vorbereitung [1]).

Die entscheidende Wendung Diocletian's zu allgemeinen Massregeln erfolgte erst acht Jahre später, da im Winter des Jahres 303 Galerius in Nikomedien mit seinem alten, kranken Schwiegervater zusammentraf, und, unterstützt von manchen eifrigen Heiden unter den Staatsbeamten alle seine Beredtsamkeit anwendete, um eine allgemeine Verfolgung zu betreiben. Diocletian gab endlich nach, das Fest des Gottes Terminus, die Terminalia am 23. Februar 304 wurden die Losung zum Anfang der Drangsale der Christen. An jenem Tage liess der Gardepräfect die grosse prächtige Kirche in Nikomedien durch seine Soldaten plündern und niederreissen. Am folgenden Tage erschien das erste Edict, worin die Absicht einer gänzlichen Vertilgung des Christenthums sich noch nicht völlig kund

---

1) Burkardt hat in seiner Schrift über Constantin den Ausbruch der Verfolgung auf folgende Weise zu erklären gesucht: „einige, vielleicht nur sehr wenige christliche Hofleute und einige christliche Kriegsbefehlshaber in den Provinzen glaubten mit einem voreiligen Gewaltstreich das Imperium in christliche oder christenfreundliche Hände bringen zu können, wobei sie vielleicht die kaiserlichen Personen zu schonen gedachten. Es ist möglich, dass in der That Galerius der Sache früher auf die Spur kam als Diocletian und dass dieser sich wirklich nur mit Mühe überreden liess." — Burkhardt setzt hinzu: „man kann nicht läugnen, dass es unter den Christen damals Leute gab, die für solche Staatsstreiche nicht zu gewissenhaft waren. Eusebius Charakteristik (8, 6) redet darüber deutlich genug." Das wäre schön und gut, wenn wir nur bestimmte Angaben über den projektirten Gewaltstreich hätten; sie fehlen aber gänzlich und wären übrigens einzig in ihrer Art in der Geschichte der drei ersten Jahrhunderte, wo doch die Versuchungen dazu nicht mangelten. Wenn nun einige Bischöfe vermöge ihrer weltlichen Gesinnung sich soweit konnten hinreissen lassen, so entscheidet das nicht (a posse ad esse non valet consequentia). Burkhardt legt auch zu grosses Gewicht darauf, dass bei Anlass der Aufrühre in Melitene (Kappadocien) und in Syrien die Bischöfe gefänglich eingezogen wurden (Euseb. 8, 6). Daraus auf das oben genannte „Complott" zu schliessen, ist gar zu voreilig. Mit Recht bemerkt Burkhardt selbst, es sei im Allgemeinen unbillig, aus der Verfolgung auf eine Verschuldung zu schliessen. Die wahre Verschuldung — denn eine solche gab es, — zeigt Euseb. 8, 1 an, in dem gesunkenen Zustand der damaligen Christenheit.

gibt [1]). Es sollten die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen verboten sein, ihre Kirchen niedergerissen, alle Handschriften der Bibel verbrannt werden, diejenigen, welche Ehrenstellen und Würden im Staate bekleideten, sollten dieselben verlieren, wenn sie nicht das Christenthum abschwuren, gegen alle Christen, von welchem Stande sie seien, sollte die Folter angewendet werden können, die Christen von niedrigerem Stande sollten des Genusses ihrer Rechte als Bürger und als freie Männer beraubt sein, die christlichen Sklaven sollten, so lange sie Christen blieben, nie freigelassen werden können [2]). Gänzlich neu war der Befehl die heiligen Schriften zu verbrennen, — wodurch man glaubte, der christlichen Kirche die empfindlichsten Schläge versetzen zu können. Noch hatten die Christen von der Ueberraschung, worin sie dieses erste Edict versetzte, sich noch nicht erholt, als ein zweites Edict, bei Anlass jener Aufstände in Melitene und Syrien erlassen, erschien, welches die Einkerkerung der Geistlichen verordnete. Ein drittes bestimmte, dass diejenigen, die den Glauben abschwuren, aus den Gefängnissen entlassen, die anderen aber auf alle mögliche Weise zum Abfall vom christlichen Glauben gezwungen werden sollten. Ein viertes befahl allen Christen jeglichen Alters, Geschlechts und Standes den Göttern zu opfern.

In Folge dieser Verordnungen wurden die christlichen Gemeinden des römischen Reiches der schrecklichsten Verfolgung preisgegeben. Eine ungeheure Zahl von Christen starb in den Gefängnissen und Bergwerken, wozu man sie verurtheilte, viele unter unsäglichen Qualen von neu erfundenen grässlichen Todesarten, so dass die blosse Enthauptung nur als Gnade gewährt wurde solchen, die sich früher Verdienste erworben [3]). Nur die von Constantius Chlorus, einem der alten Religion mehr oder weniger entfremdeten Anbeter des höchsten Gottes, beherrschten Länder blieben mehr oder weniger verschont. Schandenhalber musste er zwar die christlichen Kirchen zerstören (doch blieben manche unversehrt) die Bibeln (so vieler er habhaft werden konnte), verbrennen, die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen aufheben; aber sie blieben wenigstens am Leben verschont. Damals gab es eine neue Classe von Abgefallenen, *Traditores*, welche die Bibeln auslieferten. Uebrigens zeigten sich die Behörden und ihre Schergen im Aufsuchen der Bibeln ziemlich tolerant. Sie nahmen manche sonstige selbst häretische Schriften an als wären es heilige. Eine

---

1) Euseb. 8, 2. Lactantius l. c. c. 13.

2) Als erstes Opfer dieses Edicts fiel ein angesehener Christ, der dasselbe abriss und zerfetzte, mit dem spöttischen Bemerken, es seien wieder einmal Siege über die Gothen und Sarmaten angeschlagen gewesen. Er wurde lebendig verbrannt. Wenn Burkhardt a. a. O. S. 337 dazu bemerkt: „ein solcher Trotz wäre übrigens ganz sinnlos, wenn man nicht annehmen will, dass noch in jenem kritischen Augenblicke eine geheime Hoffnung auf allgemeinen Widerstand vorhanden war" — so verkennt er die Gesinnung, die jenen Mann und tausend andere vor ihm und Manche nach ihm beseelte, wogegen seit alten Zeiten die Vorsteher der Kirchen protestirten, wie denn auch Lactantius jenen Ausbruch des Eifers nicht eigentlich rechtfertigen will.

3) Lact. l. c. c. 22 animadversio gladii admodum paucis quasi beneficii loco deferebatur, qui ob merita vetera impetraverant bonam mortem.

t 305 eingetretene Aenderung in der Regierung brachte Unordnung in
; Reich und that der Verfolgung Einhalt. Nach der Abdankung Diocle-
ns und Maximians, der beiden bisherigen Augusti wurden es die bis-
rigen Cäsaren Galerius und Constantius Chlorus, jener im Morgenlande,
ser im Abendlande. Zu Cäsaren wurden gewählt Maximin, der über
rien und Egypten herrschte und Julius Severus, Beherrscher von
lien und Africa. Constantius Chlorus liess in den ihm unterworfenen
ndern die Verfolgung gänzlich einstellen. In die Fussstapfen des 306 gestorbe-
n Vaters trat der Sohn, der spätere Kaiser Constantin. In andern Theilen
s Reiches liess die Verfolgung ebenfalls nach. Galerius, der ein ganzes
hr lang von einer fürchterlichen Krankheit geplagt wurde, liess die Ver-
gung einstellen (311) durch ein Edict [1]), worin ausdrücklich bezeugt war,
ss, da die früheren Massregeln zur Bekehrung der Christen nichts ge-
ichtet hätten, ihnen gewährt werde, dass sie wieder Christen sein und
'e Versammlungen halten dürften, doch unter der Bedingung, dass sie nichts
gen die öffentliche Ordnung unternähmen [2]). Es traten aber Unruhen ein.
nstantin wurde nach Besiegung des Maxentius, des Sohnes des
gustus Maximian (312) Beherrscher des ganzen Abendlandes, Licinius,
r bald Gemahl der Constantia, Schwester des Constantin, wurde, —
rrschte über das europäische Morgenland und hatte nur noch Maximin in
ien gegen sich, der bald die Christen wieder zu verfolgen anfing, doch
ch einiger Zeit der Verfolgung ein Ende machen musste [3]). Darauf gaben
2) die beiden Augusti, Constantin und Licinius ein Edict, welches all-
meine Religionsfreiheit einführte. Da aber, nach dem Wortlaute dessel-
n die Bekehrung zum Christenthum ausgeschlossen, die Freiheit der Re-
ion nur den gebornen Christen gewährt zu sein schien, so erliessen die
iden Augusti 313 von Mailand aus ein neues Edict, wodurch der Ueber-
tt zum Christenthum gänzlich freigestellt, und den Christen ihre ihnen
trissenen Kirchen zurückgegeben wurden. Als Zweck dieser Beschützung
r Christen wurde im Edict der Wunsch angegeben, alle Götter sich ge-
igt zu machen [4]).

IV. Kaiser Constantin, geboren 274, der von nun an auf den Vorder-
und der Geschichte tritt [5]), huldigte wie sein Vater dem Glauben an den

---

1) Euseb. 8, 17. Lact. l. c. 34.

2) Ne quid contra disciplinam agant, Mosheim versteht darunter die römische Re-
on.

3) Euseb. 9, 10 der das Edict Maximins zu Gunsten der Christen mittheilt.

4) Lactantius l. c. c. 48, quo quidquid est divinitatis in sede coelesti, nobis atque
nibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere.

5) Es hat seinem Rufe sehr geschadet, dass er einen so beschränkten, knechtischen
meichler, wie Euseb von Caesarea in dessen Leben Constantins sich zeigt, als Bio-
phen gefunden hat. Kritisch verfährt Manso in seinem Leben Constantins des Grossen
19, ebenso Neander und Gieseler in ihren allgemeinen Werken über Kirchen-
schichte. Burkhardt a. a. O. gibt, wie auch Gass im Artikel Constantin und seine
hne in der Realencyklopädie es anerkennt, eine im ungünstigen Sinne befangene Dar-
llung des ersten christlichen Kaisers. Keim in seiner kleinen, sehr inhaltreichen
hrift: der Uebertritt Constantins des Grossen zum Christenthum 1862, akademischer
rtrag, hat die Kritik Burkhardt's auf das rechte Maass zurückgeführt.

höchsten Gott, der aber die Verehrung der heidnischen Götter nicht aus-
schloss, unter welchen er nach dem höchsten Gotte dem Apollo, dem Gotte
Helios, als dessen Offenbarer die erste Stelle anwies. Nach dem so eben
erwähnten Religionsedict war er noch kein Christ, er bekannte sich viel-
mehr zu einer Art von Religionssyncretismus, ähnlich dem des Alexander
Severus und Philippus Arabs. Diese Bemerkungen stellen uns auf den
richtigen Standpunkt, um die wunderbare Begebenheit zu beurtheilen, die
seinen Uebertritt zum Christenthum bewirkt haben soll. Er selbst erzählte
am Ende seines Lebens dem Bischof Euseb und bekräftigte mit einem
Eidschwur, dass er im Jahr 311, im Kriege gegen Maxentius, als er über
die Mittel nachdachte, wie er sich den Sieg verschaffen könnte und den
höchsten Gott bat, ihm beizustehen, in den Nachmittagsstunden, gegen
Sonnenuntergang in der Luft ein hell leuchtendes Kreuz gesehen habe, um
welches herum die Worte standen: *εν τουτῳ νικα*. Er war von der Er-
scheinung überrascht wie auch die ganze Armee. Noch grösser wurde seine
Ueberraschung, als ihm in der darauf folgenden Nacht Jesus erschien mit
der Kreuzesfahne in der Hand, der ihn ermahnte, eine solche Fahne machen
zu lassen zum Schutz gegen die Feinde, worauf er den Sieg über Maxen-
tius erfocht, der dabei in den Fluthen der Tiber den Tod fand. Der Kaiser
befolgte die ihm gegebene Anordnung, liess christliche Geistliche kommen
und eine solche Fahne verfertigen, befragte die Geistlichen, welcher Gott
ihm erschienen, und welches die Bedeutung des ihm erschienenen Zeichens
sei; sie sagten ihm, es sei des einen und einzigen Gottes eingeborner Sohn
das erschienene Zeichen aber ein Symbol der Unsterblichkeit und ein
Zeichen des Sieges über den Tod, den Christus errungen als er einst auf
Erden wandelte. Von dieser Zeit an begann er, die göttliche Schrift
zu lesen, nahm die Priester Gottes in seine Gesellschaft auf und glaubte
den ihm erschienenen Gott mit allen möglichen Dienstbezeugungen ehren
zu müssen [1]). Um diese bis auf die neusten Tage viel besprochene Sache
richtig zu beurtheilen, muss vor Allem bemerkt werden, dass Lactanz de
mortibus persecutorum c. 44 berichtet, der Kaiser habe ein Traumgesicht
gesehen. Auch Sozomenus 1, 3 weiss nur von einem solchen [2]) und Engel
flüstern dem Kaiser das Wort zu: „durch dieses Zeichen wirst du siegen."
Es ist diess um so auffallender, da Sozomenus die Erzählung des Eusebius
kennt und sie anführt, aber ohne, wie es scheint, derselben Glauben zu
schenken. Dass im fünften Jahrhundert die Annahme einer blossen Traum-
erscheinung sich noch erhalten hatte, ist auch aus Rufin's Kirchengeschichte 9,
ersichtlich. Was überdiess auffällt, ist, dass selbst Euseb an der Stelle
seiner Kirchengeschichte, wo er den Kampf mit Maxentius beschreibt (9, 9)
nichts von dem am Himmel erschienenen Zeichen zu berichten weiss, was
doch nach Aussage des Kaisers das ganze Heer mit Staunen wahrgenom-
men haben soll, was daher unmöglich unbekannt bleiben konnte. Sodann
kann keine Rede davon sein, dass der Kaiser bis zu jenem Zeitpunkte keine
Kenntniss des Christenthums, keine Ahnung vom Kreuzeszeichen und dessen

1) Euseb. de vita Const. 1, 28—32.

2) *Οναρ ειδε το του σταυρου σημειον εν τῳ ουρανῳ σελαγιζον.*

Bedeutung gehabt hat, so wie denn auf der andern Seite erwiesen ist, dass der nach dem Siege über Maxentius errichtete Triumphbogen ursprünglich die Inschrift trug: J. O. M. (Jovis Optimi Maximi). Constantin machte bekanntlich noch eine Zeitlang heidnische Ceremonien mit, nahm Theil an heidnischen Opfern; auf Münzen und Inschriften bis in das Jahr 320, ja 328 erscheint er als heidnischer Oberpriester. Das ist aber gewiss, dass er von jener Zeit an eine besondere Verehrung für das Kreuz und das Kreuzeszeichen an den Tag legte. Er meinte, durch das Kreuzeszeichen die Wirkungen der von Maxentius verrichteten heidnischen Sacra, Wirkungen die er ängstlich befürchtete, abgewendet zu haben. Daher liess er nach dem Siege seine Bildsäule auf dem Forum zu Rom mit einer Fahne in Gestalt eines Kreuzeszeichens in der rechten Hand darstellen und die Inschrift darunter setzen: durch dieses heilbringende Zeichen, das wahre Zeichen des Muthes, habe ich eure Stadt vom Joche des Tyrannen befreit.“ Alles diess lässt sich mit der Annahme vereinbaren, dass Constantin im Traume ein Kreuz gesehen hat; wenn er in der Erzählung an Euseb der Sache eine äussere Objectivität gegeben, so ist es nicht nöthig, hier eine bewusste Lüge und Eidbruch anzunehmen[1]), sondern in der Erinnerung des damals bereits mehr als 60 Jahre alten Herrn verwandelte sich der Traum in Wirklichkeit, was um so leichter geschehen konnte, da es seiner Eitelkeit schmeichelte und seiner Politik zusagte. Er mochte auch gerne seinen Uebertritt zum Christenthum früher ansetzen als er in Wirklichkeit erfolgte.

V. Welches die Ursachen der Verfolgungen überhaupt waren, warum sie mit der Ausbreitung der Kirche zusammenfielen, wie diese beiden Reihen von Ereignissen sich zu einander verhalten, diese Fragen sind durch die bisherige Darstellung noch nicht genügend beantwortet. Vor Allem ist zu beachten, dass, sobald das Christenthum nicht mehr blos als jüdische Sekte sich erwies, die Duldung, die den Juden zu Theil wurde, sich nicht mehr auf die Christen ausdehnte, sodann, dass das Evangelium, obschon es jede Regung aufrührerischen Geistes niederhielt (Rom. 13, 1), so dass, wie Tertullian bemerkt, bis zu seiner Zeit die Christen an keiner der vielfachen Empörungen Theil genommen, doch das Gewissen unangetastet liess und sogar befahl, denjenigen Gesetzen, welche Gott widerstreiten, Trotz zu bieten (Apostelgesch. 4, 19. 5, 29). Nun aber war die Verehrung der Götter, der Kaiser als bürgerliche Pflicht angesehen. Da die Christen sich der Beobachtung solcher Pflichten entzogen, so erklärte man sie für Aufrührer, Feinde des Staates, der Kaiser, der Götter, für Gottlos[2]). Daher liess man ihnen nicht diejenige Duldung zukommen, die man anderen Religionen angedeihen liess, welche nicht auf den ausschliesslichen Besitz der Wahrheit Anspruch machten und sich weit weniger an das Gewissen ihrer Anhänger wendeten. Da einige Christen sich weigerten, am Kriegsdienste Theil zu nehmen und gewisse Erwerbszweige, welche mit dem Götzendienste in Verbindung standen, zu treiben, so gab das jenen Beschuldigungen einigen Schein der Wahrheit. Wie die Erwartungen der Christen vom Reiche

---

1) Zosimus 2, 28 wirft ihm vor, dass er gewohnt war, den Eid zu brechen.

2) Hostes Caesarum, populi, των θεων καθαιρεται, αθεοι.

Gottes in politischem Sinne gedeutet wurden, davon haben wir schon in der Apostelgesch. 17, 10 und an Domitian ein Beispiel gefunden. Allein, obwohl widerlegt, erhielten sich diese Beschuldigungen. „Wann ihr davon hört, sagt Justin [1]), dass wir ein Reich erwarten, so vermuthet ihr ohne gehörige Unterscheidung, wir meinten ein menschliches Reich, da wir doch vom Reiche Gottes reden.“ Wir haben gesehen, wie gerade die ausgezeichnetsten Kaiser, Trajan, Mark-Aurel, Decius, Diocletian das Christenthum nur als neues Mittel den Staat zu erschüttern, betrachteten und sich daher als die ärgsten Feinde der Christen zeigten. Man kann sich um so weniger darüber wundern, da neuere christliche Historiker ihnen Recht gegeben, von der Ansicht ausgehend, dass der römische Staat auf die alte Religion gegründet war, dass man also den Staat selbst untergrub, indem man die alte Religion beseitigte. Daran ist so viel wahr, dass die Verfolgungen einen fieberhaften Zustand im Staate unterhielten, dass die Menschen, die man einkerkerte und tödtete, der Gesellschaft entzogen wurden. Das Christenthum an sich aber hätte die festeste Stütze des Staates werden können.

Ueberdiess schien die Einfachheit des christlichen Gottesdienstes, die gegen den heidnischen Prunk einen so scharfen Contrast bildete, das Siegel einer geheimen Verschwörung gegen den Staat zu sein. Die Liebe der Christen zur Stille, zur Betrachtung, ihr Abscheu vor den weltlichen, rauschenden Vergnügungen, das im öffentlichen Auftreten beobachtete Stillschweigen, die eifrigen Mittheilungen, welche die Christen unter einander pflogen, das alles gab ihnen den Schein einer Menschen und Götter hassenden gefährlichen Verbrüderung. Bald kamen, wie wir schon angedeutet, die ärgsten Gerüchte über sie in Umlauf. Schon der Umstand, dass Jesus auf Befehl der römischen Obrigkeit hingerichtet worden, wurde benützt, um von ihm und seinen Anhängern so schlecht als möglich zu denken, ihnen Schändliches Schuld zu geben [2]). Schon Tacitus und Sueton lassen sich, wie wir gesehen haben, in diesem Sinne vernehmen. Bald trug man sich mit Beschuldigungen wie folgende: dass die Christen in ihren Versammlungen bei ausgelöschten Lichtern durch Unzucht und Laster wider die Natur sich befleckten, dass sie bei der Einweihungsfeierlichkeit eines Bekehrten kleine Kinder tödteten, um sie zu essen. So wurde ihnen Menschenfresserei und Blutschande vorgeworfen [3]). Solche Beschuldigungen wurden besonders im Antoninischen Zeitalter erhoben und dienten damals zumal in Lyon und Vienne als Vorwand der Verfolgung, als Mittel, um die Volkswuth anzuschüren, bei welcher Gelegenheit, — um nur ein Beispiel anzuführen, Blandina einen Tag lang grässlich gefoltert wurde, um aus ihr die Verläugnung ihres Glaubens und das Geständniss jener schändlichen Verbrechen herauszupressen. Sie beharrte aber auf ihrer Aussage: „ich bin eine

1) Apologie I. 11.

2) Minucius Felix c. 8.

3) Athenagoras c. 4. *Θυεστεια δειπνα. Οιδιποδειαι μιξεις.* Ebenso Euseb. 5, 1. Justin 2, 12. Minucius Felix spricht ausführlich von diesen Verläumdungen c. 9, die der heidnische Rhetor Fronto gegen die Christen eifrig zu verbreiten suchte. Min. Felix c. 9. 31.

ıristin und bei uns geschieht nichts Schlechtes“ [1]). In der That wurden ın dieser Zeit an die Christen nicht mehr mit solchen Beschuldigungen ;lastet. Doch gab es genug andere. Zur Zeit der diocletianischen Verlgung bot man auch einen erdichteten Bericht des Pontius Pilatus an aiser Tiberius herum, worin der Charakter des Herrn auf lästerliche Teise entstellt war. Der Hass gegen die Christen nahm noch andere Foren an. In den Augen der Menge waren die Christen an allem Unglücke huld, welches den Staat traf. Noch im vierten Jahrhundert gab es in Afrika n Sprüchwort: *non pluit Deus, duc ad Christianos.* — Tertullian sagt im polog: „wenn die Tiber bis zu den Mauern der Stadt steigt, wenn die eberschwemmung des Nil ausbleibt, wenn Hungersnoth oder Pest ein and verheeren, so erhebt sich alsbald das Geschrei: werft die Christen en Löwen vor: *„christianos ad leonem.“*

Wenn alles dieses der Verbreitung des Christenthums entgegenstand ıd das Feuer der Verfolgung schüren half, so war nichts desto weniger ɜr Sache Christi der Sieg zugesichert durch die ihr inwohnende göttliche raft, wie sie sich in den Verfolgungen und in manchen anderen Beziehıgen kund gab. Wenn wir bedenken, welchen Anklang die morgenlänsche Culte bei den Römern fanden, wie viele Proselyten die verachteten ıden machten, wie war es möglich, dass nicht auch das Evangelium viele erzen gewann? Dazu kam, dass die damalige Kirche von einem feurigen issionstriebe beseelt war. Die Sklaven redeten vom Evangelium zu ihren errn, der eine Gatte zum anderen, die Tochter zum Vater. Wandernde ıldaten brachten das Evangelium in die Kolonien, Gefangene ihren Sieɪrn. Viele Christen wanderten, nach Vertheilung ihres Vermögens unter e Armen aus, um Christum zu verkündigen [2]).

Die Fortdauer der Wundergaben trug auch dazu bei, den Glauben an e göttliche Kraft des Evangeliums zu wecken, die Gemüther auf dasselbe ıfmerksam zu machen. Diese fortdauernden Wundergaben sind durch zu ele Zeugnisse von Kirchenlehrern bestätigt als dass wir sie durchweg in weifel ziehen könnten, wenngleich nicht alle die berichteten Wunderirkungen als verbürgt gelten können [3]). Ein Wunder anderer Art und cht weniger wirksam war die Liebe der Christen unter einander und ɪgen ihre Nächsten aus den Heiden, sowie die standhafte Ertragung aller ɜiden und Schmerzen. In jener Zeit, wo unter dem römischen Joche der emeinsinn so sehr verschwunden war, wo die crasse Selbstsucht um so ıgezügelter, unverschämter hervortrat, konnte die innige Liebe der Christen ıter einander ihres Eindrucks nicht verfehlen. „Sehet, wie sie einander ɜben“, hörte man die Heiden bewundernd sagen [4]). Was aber noch grösɪren Eindruck machte, war dieses, dass die Christen ihr Herz nicht gegen ıders Denkende verschlossen. Bei öffentlichen Unglücksfällen sah man

---

1) Euseb. 5, 1.
2) Euseb. 3, 37.
3) S. Tholuck, vermischte Schriften. 1. Theil.
4) Tertull. Apologeticum c. 39. Cäcilius bei Min. Felix c. 9. occultis se. notis et ısignibus noscunt, et amant mutuo paene antequam noverint.

sie ihren leidenden heidnischen Volksgenossen, welche von den ihrigen verlassen waren, zu Hülfe kommen. In jener Zeit der sittlichen Entartung, der Ausschweifungen, die unter den Römern riesige Verhältnisse annahmen, musste die heldenmüthige Ausdauer in den grässlichsten Martern die Gerüchte über die von ihnen verübten Laster siegreich widerlegen und auf die in ihnen wirksame göttliche Kraft hinweisen [3]).

Uebrigens ist wohl zu beachten, dass bis zu dem Zeitpunkte, wo das Christenthum in allen Theilen des Reiches Wurzel geschlagen, es keine allgemeine Verfolgung gab und nach dem Zeugnisse des Origenes nicht eine grosse Zahl von Märtyrern. Es ist auch nicht zu vergessen, dass die grössten Verfolgungen durch grosse Zwischenräume von einander getrennt sind, in welchen Zwischenräumen die Kirche sich von der Blutarbeit einigermassen erholen konnte. Unter Diocletian wuchs freilich die Zahl der Märtyrer ins Ungeheure an. Aber das Siegesgeschrei der Heiden über die bevorstehende gänzliche Vertilgung des christlichen Namens erwies sich bald als voreilig. An einigen Orten wurden damals im buchstäblichen Sinne des Wortes die Schwerter abgestumpft ob der Menge derer, die sich dem Märtyrertode unterwarfen. Man kann aber wohl sagen: der Staat hätte sein Schwert gänzlich abgestumpft, wenn er sein Werk hätte fortsetzen wollen. Die Duldung des Christenthums war eine politische Nothwendigkeit geworden. Da man das Christenthum nicht vertilgen konnte — wovon die Christen den lebendigsten Beweis gegeben, — so musste man es gewähren lassen. Auf diesen Standpunkt stellte sich Constantin. Die frühere Anschauung hatte sich umgekehrt. Nicht mehr erschien das Christenthum als die Existenz des Staates bedrohend, sondern als das Hauptmittel, um den furchtbar erschütterten Staat wieder in's Gleichgewicht zu bringen. Das ist der Sinn der Sage von dem Kreuz in den Wolken mit der den Sieg verheissenden Inschrift.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Angriffe der Juden und Heiden auf das Christenthum, in Wort und Schrift und die Vertheidigung desselben durch die Apologeten.

Solche Angriffe waren ebenso unausbleiblich wie die Verfolgungen von Seiten des jüdischen und heidnischen Staates und Volkes es gewesen, und waren zum Theil die Veranlassung und treibende Kraft dazu. Dem Christenthum stand eine geistige Welt feindlich entgegen, ein Ganzes von Religionsanstalten, ein Complexus von religiösen Begriffen und Anschauungen

---

3) Justin. Apol. II. 12.

ı tief eingewurzelten, durch alte Tradition und lange Uebung noch immer rwürdigen und stark wirkenden Principien, deren Vertreter sie geltend chten, um das Christenthum zu widerlegen, herabzusetzen. Es fand auch ıe solche Bildung vor, welche mit der Religion überhaupt mehr oder niger gebrochen hatte und die von diesem Standpunkte aus ihre Angriffe gen dasselbe richtete. Es hatte die Aufgabe, sich dagegen zu verthei-gen, und nicht blos in der That, sondern auch in Wort und Schrift sein genthümliches Wesen der Welt offen darzulegen. Die Christen sollten reit sein, Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in ihnen war [1]. gab denn diese Defensivstellung, die auch in die Offensive überging, elfältigen Anlass zur Entwicklung des christlichen Lehrbegriffes.

## rstes Capitel. Polemik der Juden und Apologetik gegen die Juden.

Von Schriften, welche die Juden gegen die Christen in dieser Zeit rfasst hätten, sind uns keine erhalten worden. Nur eine wird überhaupt nannt, das liber Toledot Jeschu, angefüllt mit gemeinen Beschuldig-ıgen gegen Jesum, seine Mutter und seine Apostel. Nachdem Vol-ire aus leicht begreiflicher Ursache gerühmt hatte, es sei die älteste hrift der Juden gegen die Christen, noch vor unseren Evangelien ge-hrieben, haben neuere Untersuchungen ergeben, dass sie nicht vor dem drei-hnten Jahrhundert verfasst worden [2]. Die Beschuldigungen selbst sind weit teren Datums, wie aus der Schrift des Celsus zu ersehen ist. Der Hass r Juden gab sich noch auf andere Weise kund. So wie man diesen in alten iten vorgeworfen, dass sie einen Esel anbeteten [3], so übertrugen sie nun sen Schimpf auf die Christen [4]. Durch eigene nach allen Weltgegenden sandte Emissäre sprengten sie aus, es sei von einem galiläischen Be-iger Jesus eine gottlose und gesetzlose Sekte gestiftet worden, welchen sus, nachdem ihn die Juden gekreuzigt, seine Schüler Nachts aus dem abe gestohlen hätten; damit betrügen sie nun die Leute, indem sie vor-ben, er sei von den Todten auferstanden und gen Himmel gefahren [5].

Das älteste Document der Apologetik gegen die Juden ist die ***αντι-για Ιασονος και Παπισκου***, von Celsus bei Origenes [6] angeführt, später ter dem Namen ***διαλεξις*** erwähnt, von Origenes als eine mittelmässige, ch für die Ungebildeten immerhin nützliche Schrift bezeichnet, wahr-heinlich unter Hadrian verfasst, verloren gegangen nebst der lateinischen ebersetzung eines gewissen Celsus, von dessen Vorrede dazu in den

1) 1 Petr. 3, 15.

2) S. das Nähere über sie in d. Studien u. Kritiken, 1873. I. Heft: die Jesusmythen les Judenthums v. Gustav Rösch, Pfarrer.

3) Tacitus hist. 5, 4.

4) Tertullian apologeticum c. 16; ad nationes 1, 14. Vgl. über das Ganze den Artikel sinarii in d. Realencyklopädie.

5) Justin im Dialog mit dem Juden Tryphon c. 108.

6) c. Celsum 4, 52.

Werken des Cyprian sich ein Fragment vorfindet. Sie wurde fälschlic dem Ariston v. Pella, einem Judenchristen, zugeschrieben. Nach Hieron mus [1]) sind in der Schrift die ersten Worte der Genesis so übersetzt: *in fil fecit deus coelum et terram.*

Besonders wichtig sind folgende zwei Schriften: Justin's des Märtyre Dialog mit dem Juden Tryphon und des Origenes Schrift gege Celsus, wo im 1. und 2. Buche ein Jude redend eingeführt wird, der sei Argumente gegen die heilige Schrift vorbringt, den Christen ihren Abfall vo mosaischen Gesetze vorwirft und sie zur Rückkehr ermahnt. Von geringer Bedeutung sind Tertullian's Schrift *adversus Judaeos* und Cyprian Schrift: *testimonia adversus Judaeos.*

Des Juden Polemik gegen die Christen in den Fragmenten der Schrift d Celsus ist übrigens von derselben Art, wie die im genannten Dialog enthaltene. ] wird da zum ersten Male die Sage von der ehebrecherischen Verbindung d Mutter des Herrn mit dem Soldaten Panthera angeführt [2]), wogegen Origene treffend bemerkt, so nehme man Zuflucht zur Lüge, weil man nicht läugne könne, dass Jesus auf ausserordentliche Weise geboren worden sei. Gege die Auferstehung des Herrn bringt der Jude einen Grund vor, der etwa Speziöses hat: gestraft (d. h. am Kreuze hangend) sei Jesus von allen gesehe worden, auferstanden nur von einem (worunter er die Maria Magdalena ver steht); das Gegentheil wäre am Platze gewesen. Was Origenes dagegen be merkt, war allerdings nicht geeignet, auf einen ungläubigen Juden Eindruc zu machen: die Feinde hätten den Anblick des Auferstandenen und bereit Verklärten nicht ertragen können, daher habe der Herr aus Schonung sic ihnen nicht gezeigt [3]).

Ernster sind die Einwendungen des Tryphon: 1) die messianische Weissagungen seien in Jesu nicht erfüllt, da sie einen mächtigen König ve kündigten, Jesus aber unrühmlich und elend gelebt habe und elend gestorbe sei; 2) die Lehre von der Gottheit Christi widerspreche dem Glauben a Einen Gott, von dem es heisse (Jesaia 42, 8) dialog. c. 65, dass er sei Ehre keinem andern überlasse; 3) die Christen thun nicht recht, indem s das mosaische Cärimonialgesetz verlassen, an dessen Beobachtung Gott selb die Seligkeit geknüpft habe. Justin und andere Apologeten vertheidigte sich ausführlich in Beziehung auf diese drei Punkte. Mit Recht berufen s sich darauf, dass die einen Weissagungen bei der zweiten Zukunft Christi Erfüllung gehen sollten. Wenn aber Justin auf die Frage Tryphon's, ob de auch Jesu Kreuzestod geweissagt sei, antwortet, indem er sich auf das Geb Mose in der Schlacht mit den Amalekitern, wobei er die Arme in Kreuze form ausbreitete, und auf die eherne Schlange berief, so zeigt sich da eine Blösse dieser Apologetik; ebenso, wenn er die Auferstehung Jesu vorh verkündigt sein lässt durch den Propheten Jonas. Ferner berief sich Just

---

1) quaestiones in Genesin.

2) 1, 32. Auch im Talmud heisst Jesus Sohn der Pandira; er heisst so als S der Buhlerin. *Πανθηρ* ist wie lupa ein Bild habsüchtiger Wollust, die auf alles J macht, *απο του παν θηρᾶν*. S. Nitzsch. St. u. Krit. 1840. 1. S. 115.

3) Contra Celsum 2, 64. *φειδομενος αυτῶν ουκ εφαινετο πασιν αναστας εκ νεκρ*

auf dieselbe Stelle, Jesaia 42, 8, die Tryphon gegen die Gottheit Christi angeführt hatte; er meint, die Worte: meine Ehre gebe ich keinem anderen, besagen nur so viel, dass Gott seine Ehre keinem anderen geben werde als demjenigen, den er zum Bundesmittler, zum Lichte der Heiden bestimmt habe, worin Justin allerdings über den Gedanken des Propheten hinausgeht, doch nur in consequenter Fortführung dieses Gedankens. Er ist vollkommen in seinem Rechte mit der Behauptung, dass das mosaische Cärimonialgesetz blos zeitlichen Bestand habe, dass aber die Christen Alles das dem Wesen nach hätten, was im mosaischen Gesetz blos äusserlich und als Vorbild gegeben sei.

Die Apologetik gegenüber den Juden gab sich in Anführung von Bibelstellen gefährliche Blössen. Die Christen nämlich, des Hebräischen unkundig, bedienten sich in ihren Anführungen aus der Schrift der LXX, sowie sie denn den fabelhaften Erzählungen vom Ursprunge dieser Uebersetzung Glauben schenkten, nicht blos Justin M., Apol. 1, 31, sondern auch Irenäus 3, 21. 2, und der unbekannte Verfasser des *λογος προς Ἑλληνας* c. 13. Nun aber waren manche Exemplare dieser Uebersetzung durch christliche Abschreiber zu Gunsten der christlichen Lehren verändert worden. Es waren ursprünglich wohl Randbemerkungen, die nach und nach in den Text Aufnahme gefunden. So beklagt sich Justin [1]) mit einer gewissen Naivetät, dass die Juden viele Stellen ausgemerzt oder verstümmelt hätten, betreffend den Kreuzestod und die Gottheit Christi. So seien Ps. 96, 10 hinter *ὁ κυριος εβασιλευσε*, (was selbst etwas erweiterte Uebersetzung ist), die Worte *απο του ξυλου* gestrichen worden, (die gar nicht im hebräischen Texte sich finden [2]). Derselbe Justin wirft auch den Juden vor, dass sie die ganze Stelle Jeremia 11, 19 ausgemerzt hätten. Die Christen sahen darin eine Weissagung auf Christum nicht blos in den Anfangsworten: ich aber bin wie ein Hauslamm u. s. w. sondern hauptsächlich in den Worten: *εμβαλωμεν ξυλον εις τον αρτον αυτου*, falsche Uebersetzung des Hebräischen: lasst uns den Baum verderben mit seiner Frucht. Es ist die Rede vom Mordanschlag wider Jeremia [4]). Diese Beispiele, denen wir leicht noch mehrere andre hinzufügen könnten, trieben die Juden an, die streng buchstäbliche Uebersetzung des A. T. von Aquila zu gebrauchen [4]). Auch auf christlicher Seite erwachte bald die Erkenntniss von der Unzulänglichkeit der Alexandrinischen Bibelübersetzung.

---

1) Dialog mit Tryphon c. 71. 72. 73. 67. Justin wirft auch den Juden vor, dass sie d. Stelle Jesaia 7, 14 falsch übersetzten, indem sie עַלְמָה nicht als παρθενος, sondern als νεᾶνις übersetzten; dass dabei nicht an Aquila zu denken sei, wie Diestel, Geschichte d. A. T. S. 22 meint, behauptet Bleek, Einlg. in das A. T. S. 764.

2) Dieselbe Klage führt Tertullian adv. Marcionem 3, 19, adv. Judaeos c. 10, deus regnavit a ligno; es sei Christus gemeint, qui exinde a passione ligni superata morte regnavit.

3) Tertullian adv. Marcionem 3, 19 führt auch die falsche Uebersetzung an: venite, emmittamus lignum in panem ejus, utique in corpus, u. deutet die Worte mittelst künstlicher Exegese auf Christum, der seinem Leibe die Figur des Brodes gegeben.

4) wie Origenes in seinem Briefe an Julius Africanus bemerkt.

## Zweites Capitel. Polemik der Heiden und Apologetik gegen die Heiden.

### §. 1. Schriften wider und für das Christenthum.

Die Einwürfe der Heiden gegen das Christenthum lernen wir weit weniger aus ihren eigenen Schriften als aus den Apologieen der Christen kennen. Jene Schriften sind nämlich nur in geringer Anzahl erschienen und fast alle sind verloren gegangen oder vernichtet worden. Mussten doch nach einem Gesetze Valentinian's III. und Theodosius II. alle Schriften heidnischer Philosophen gegen das Christenthum verbrannt werden (449).

Hier kommt in Betracht des Celsus wahres Wort (*λογος αληϑης*) Diese Schrift, nur in Bruchstücken vorhanden in der Widerlegungsschrift des Origenes [1], gehört jedenfalls dem zweiten Jahrhundert und zwar den letzten Jahren von Marc-Aurel an. Der Verfasser ist derselbe Celsus, dem Lucian seinen Alexander widmet. Er ist der platonischen Philosophie ergeben, wie schon Mosheim gegen Origenes, der ihn für einen Epicuräer hielt, bewiesen hatte. Doch schliesst sein Platonismus einen gewissen Religionssyncretismus nicht aus. Ob die Schrift in Egypten oder, wie Keim wahrscheinlich zu machen sucht, in Rom entstanden ist, lassen wir dahin gestellt. Die Schrift ist eine grobe, äusserst gehässige Schmähschrift gegen das Christenthum und dessen Anhänger. Die Person Christi ist darin unbilliger beurtheilt, als von den Neuplatonikern. Celsus geht auch über Lucian hinaus in seinen Angriffen auf das Christenthum. Ob er mit seiner Schrift, wie Keim meint, einen Verständigungsversuch beabsichtigte, ob er auf dem Wege der Ermässigung der christlichen Grundsätze den Christen Duldung im römischen Pantheon anbieten will? jedenfalls eine eigene Art von Verständigung, wobei Celsus alles, was die Christen Heiliges haben, mit Koth bewirft und an ihnen nichts Gutes lässt, als schwachsinnige Gutmüthigkeit und Leichtgläubigkeit. Darum muthet er ihnen auch zu, wenn sie durchaus etwas Neues haben wollten, so könnten sie sich an Hercules oder Orpheus oder an einen andern von denjenigen, die eines grossen heiligen Todes gestorben sind, halten [2]. Derselben Zeit wie Celsus gehört Lucian, der leichtsinnige Religionsspötter, an. Man hat ihn den Voltaire seiner Zeit genannt, er geht aber weit über den Philosophen v. Ferney hinaus, zwar nicht in seinen Angriffen auf das Christenthum und dessen Anhänger, in der Schrift über den Tod des Peregrinus und ganz kurz in der andern Schrift Alexander von Abonoteichos. Viel giftiger als gegen die Christen, deren Gutmüthigkeit und Wohlthätigkeit er eigentlich blos lächerlich zu machen sucht, tritt er gegen die eigenen Religionsgenossen auf. Kaum haben christliche Schriftsteller jener Zeit das Heidenthum so meisterhaft durchgehechelt und in seiner Blösse hingestellt. Insofern gebührt ihm

1) Uebersetzt u. mit Erläuterungen versehen von L. Mosheim, Hamburg 1745. Der neueste Bearbeiter der Schrift des Celsus ist Keim, älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom J. 178 n. Chr. u. s. w. 1873.

2) Or. c. Celsum 7, 53.

das Verdienst, der alten Religion die empfindlichsten, stärksten Schläge versetzt zu haben, freilich auf Kosten des religiösen Gefühles überhaupt.

In welcher Beziehung das Leben des Schwärmers und Zauberers Apollonius v. Tyana, verfasst um das Jahr 200 von Philostratus, zum Christenthum stehe, darüber gehen die Meinungen der Gelehrten auseinander [1]). Das steht fest, dass Philostratus auf heidnischem Gebiete ein Gegenbild von Christus aufstellen wollte, einen Mann, der zum Heidenthum dieselbe Stellung einnimmt, wie Christus zum Judenthum, der jenes reformirt, überall auf die ursprüngliche Wahrheit zurückgeht, dieselben Wunder wie Christus verrichtet und zuletzt gen Himmel fährt (*στειχειν εις ουρανον*). Vielleicht handelt es sich blos darum, wie Baur meint, das Heidenthum auf die gleiche Höhe mit dem Christenthum zu erheben, um so eine Verschmelzung beider Religionen anzubahnen, welche syncretistische Bestrebungen damals stark hervortraten. Nach D. Riekher wäre das Werk aus dem Bestreben hervorgegangen, den wachsenden Einfluss des Christenthums auf die Volksmassen und den drohenden Untergang des Heidenthums aufzuhalten. Doch in diesem Falle würde man eine Polemik gegen das Christenthum erwarten. Diese trat hervor in den Schriften der neuplatonischen Philosophen, am Ende der Periode, die zwar Christum als hebräischen Weisen und Theurgen verehrten, aber den Jüngern desselben vorwarfen, dass sie dessen Lehre, die ursprünglich mit der neuplatonischen übereinstimmte, entstellt hätten. Schon Plotin polemisirt an manchen Stellen seiner Werke gegen die Christen, doch ohne sie zu nennen. Unverhüllt und direct sind die Angriffe, welche Porphyr in seinen fünfzehn Reden gegen die Christen und Hierokles, Statthalter in Bithynien, in seinen wahrheitliebenden Reden an die Christen (*λογοι φιλαληθεις προς χριστιανους*) machten.

Zur Abwehr solcher Angriffe, die eine weit verbreitete Sinnesart bekundeten und, wie wir gesehen, mit Verfolgungen zusammenhingen, erschienen seit dem Anfange des zweiten Jahrhunderts bis zum Ende der Periode eine Reihe von Schriften, *Apologieen* genannt, zwar von verschiedenem Werthe, manche Blössen gebend, manche schwache Argumente vorbringend, doch im Ganzen genommen das Richtige treffend, die Angriffe meistens kräftig abweisend, daher wohl geeignet, auf die Empfänglichen einen günstigen Eindruck zu machen.

Leider sind einige von diesen Apologieen verloren gegangen, diejenigen, welche die christlichen Philosophen Aristides und Quadratus dem Kaiser Hadrian während seines Aufenthaltes in Athen darreichten [2]), eben so die an Marc-Aurel gerichteten Apologieen des Melito, Bischofs von Sardes, und des Claudius Apollinaris, Bischofs von Hierapolis [3]), des Miltiades, der noch bis in die Zeiten des Commodus lebte [4]). Indessen sind uns doch mehrere und

---

1) S. D. Baur, Apollonius v. Tyana u. Christus in d. Tübinger Zeitschrift 1832, auch besonders erschienen. Riekher in d. Studien der Würtemberg. Geistlichkeit 1847.

2) im Jahr 126. Euseb. 4, 3. Hieron. de viris illustribus c. 19. 20.

3) Euseb. 4, 26. Hieron. l. c. 24. 26.

4) Euseb. 5, 17. Hieron. l. c. 39. — Bei Euseb. sind einige Fragmente dieser Apologieen aufbewahrt.

zum Theil sehr bedeutende Apologieen erhalten worden, von Justin dem Märtyrer zwei, die eine grössere dem Antoninus Pius gewidmet 138 oder 139, (S. Semisch, Justin der Märtyrer 1, 64 ff.) die kleinere dem Marc-Aurel und Lucius Verus 161—166) [1]. Alle anderen Schriften, die demselben Verfasser zugeschrieben werden, mit alleiniger Ausnahme des Dialogs mit dem Juden Tryphon, sind als unächt abzuweisen. Justin's Schüler, Tatian aus Syrien, schrieb vor seinem Uebertritte zu den Gnostikern in heftig polemischem Tone seine Rede an die Griechen (*λογος προς Ἑλληνας*) 169—170. Athenagoras, von dessen Leben man nichts weiss, schrieb zwischen 165—177 seine Schutzschrift für die Christen (*πρεσβεια περι χριστιανων*), weit milder gehalten als die Schrift Tatians. Zwischen 170 und 180 schrieb Theophilus, Bischof von Antiochien seine an einen weiter nicht bekannten, dem Verfasser befreundeten Heiden, Namens Antolykos, gerichtete Apologie in drei Büchern. Eine sehr schöne erhebende Schutzschrift für das Christenthum ist der wahrscheinlich der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörende Brief an Diognet, dessen Verfasser unbekannt ist; die Schrift wurde lange Zeit hindurch als Werk des Justin angesehen, von dem sie unmöglich herrühren kann [2]), so verschieden ist sie von Justin's Schriften in Hinsicht der Diction sowohl als der Gedanken [3]). Des Hermias Durchhechelung der auswärtigen Philosophen (*διασυρμος των εξω φιλοσοφων*), worin der Verfasser mannichfaltige Kenntnisse der alten Philosophie, aber nur ihrer Schattenseiten und Blössen zeigt, fällt wohl jedenfalls noch in diese Periode. Des Origenes Schrift gegen Celsus, an seinen Freund Ambrosius gerichtet, ist die bedeutendste Apologie dieser Zeit, welcher auch aus der spätern Zeit nur noch Augustins Schrift *de civitate Dei* an die Seite gesetzt werden kann; sie ist gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts abgefasst. Noch bemerken wir, dass die christlichen Widerlegungsschriften der polemischen Schriften der Neuplatoniker sammt diesen untergegangen sind; es sind die Schriften des Methodius, Bischofs von Tyrus, des Eusebius von Caesarea, des Apollinaris, Bischofs von Laodicea.

Auch die lateinische Kirche brachte apologetische Schriften hervor, wenn auch keineswegs in solcher Zahl wie die griechische, so doch zum Theil bedeutende. Wahrscheinlich in das Zeitalter der Antonine fällt die Schrift des Minucius Felix [4]), eines Sachwalters in Rom, des ersten, der die Sache des Christenthums in römischer Sprache führte. So steht er an der

---

1) Nach Volkmar: die Zeit Justins des Märtyrers kritisch untersucht. Theol. Jahrbb. 1855 würden beide in d. Jahr 150 fallen.

2) c. 11 u. 12 sind später von einem anderen Verfasser angehängt worden.

3) von Semisch gegen Otto nachgewiesen. — S. d. Art. Justin in d. Realencyklopädie die Hypothese Overbeck's, der die Schrift 250 oder 310 verfasst sein lässt, ist v. Keim u. Hilgenfeld widerlegt worden.

4) Neu herausgegeben von Halm 1867, im 2. Bande des corpus scriptorum eccles. latinorum, welches im Auftrage der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien erscheint. S. Behr, der Octavius des Minucius Felix in seinem Verhältniss zu Cicero's lib. de natura deorum. Ebert, Untersuchungen über Tertullian's Verhältniss zu Minucius Felix in den Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig 1868. S. auch das Programm des Gymnasiums in Erlangen von Prof. Dombart. 1875.

Spitze der lateinischen Kirchenlehrer. *Octavius* ist der Titel der Schrift, — es ist ein Gespräch über Heidenthum und Christenthum zwischen dem Heiden Cäcilius und dem Christen Octavius, unter dem Vorsitze des Minucius Felix in Ostia während der Weinleseferien gehalten, — Erzeugniss eines wissenschaftlich gebildeten, geistreichen Mannes, der eine vortreffliche Zusammenstellung alles dessen, was die Heiden am Christenthum auszusetzen hatten und treffende Erwiderungen darauf gibt. Tertullian ergriff auch gegen die Heiden das Wort in eigenen Schriften, worin er die Schrift des Minucius Felix benützte, vor allem in seinem mit schwungvoller Beredtsamkeit geschriebenen *Apologeticum sc. scriptum,* an die *Antistites romani imperii* gerichtet 197. 198. Daran schliesst sich die sehr ähnliche Schrift *ad nationes,* eben so *de testimonio animae,* Entwicklung eines im Apologet. c. 17 ausgesprochenen Gedankens, dass das Christenthum in der menschlichen Natur Anknüpfungspunkte finde. In den Kreis der apologetischen Schriften gehören auch Cyprians Schrift *adversus Demetrianum* und *de idolorum vanitate.* Arnobius, von Sicca in Africa proconsularis gebürtig, Lehrer der Beredtsamkeit, im Heidenthum geboren und erzogen, hatte schon einiges gegen die Christen geschrieben, als er, durch ein Traumgesicht erschreckt, den christlichen Glauben annahm. Der Bischof von Sicca, gegen den Neophyten misstrauisch wegen dessen bisheriger Richtung, verweigerte ihm die Aufnahme in die Kirche, bis er zu seiner Rechtfertigung eine Apologie geschrieben hätte. So entstanden, nach Hieronymus [1]) *disputationum adversus gentes libri* VII., etwa 303—305, während der diocletianischen Verfolgung. Allerdings gibt Arnobius zunächst einen anderen Grund der Abfassung seiner Schrift an, gleich zu Anfang, nämlich die Widerlegung der Anklagen der Heiden, dass das Christenthum alle Uebel, worunter der Staat und die Völker des römischen Reiches litten, verschuldet habe. Doch der eine Zweck schliesst den anderen nicht aus. Die Schrift trägt deutliche Spuren der Unreife in Erkenntniss des Christenthums, z. B. wenn Arnobius lehrt, dass gewisse Thiere und die Seelen der Menschen vom Demiurgos geschaffen worden, dass die Seelen der Gottlosen vernichtet werden, wenn die evangelische Geschichte durch Zusätze erweitert wird. Die Stärke des Arnobius zeigt sich in der kräftigen Widerlegung jener Anklage, in der Darstellung der Nichtigkeit des Heidenthums, so wie denn auch der alte und immer wieder erneute Versuch, dasselbe durch allegorische Deutung der Mythen zu rechtfertigen, in seiner Blösse aufgedeckt wird. Schüler des Arnobius, obschon er ihn nie namentlich anführt, wird von Hieronymus l. c. 80 Lactantius Firmianus genannt. Geboren zu Firmium im picentinischen Gebiete, im Heidenthum aufgewachsen, durch Diocletian, auf Anlass seines Symposion, als Lehrer der lateinischen Beredtsamkeit nach Nikomedien, der neuen kaiserlichen Residenz berufen, fand er sich ohne Schüler, weil die Stadt griechisch war, daher er anfing zu schriftstellern. Um diese Zeit wurde er Christ, lebte später in Gallien als Lehrer des Crispus, des Sohnes Constantins des Grossen. Die Hauptschrift des Lactantius, *divinarum institutionum libri* VII. ist noch während der diocletianischen Verfolgung geschrieben, auf welche einige Stel-

1) De viris illustribus c. 79 und im Chronicon.

len deutlich anspielen. Der Zweck ist die Vertheidigung der christlichen Religion und Widerlegung des Heidenthums, in der Weise, dass die Schriften des Minucius Felix, Tertullians und Cyprians, als welche zunächst für Gläubige geschrieben und nicht geeignet seien, Ungläubige zu belehren, ergänzt werden sollen. Lactantius ist wie andere Apologeten weit stärker in der Polemik gegen das Heidenthum, denn als Apologet der christlichen Lehre, deren Darstellung bei ihm an grosser Unklarheit leidet, während die Polemik gegen die Heiden von reicher Kenntniss der heidnischen Religion zeugt und zugleich, ungeachtet einer gewissen Schärfe, wie sie der Gegenstand mit sich brachte, durchaus würdig gehalten ist. Lactantius glänzt durch eine verhältnissmässig reine Diction, daher mit dem Beinamen: „der christliche Cicero" geschmückt. Die Schrift *de mortibus persecutorum*, worin am Beispiele mehrerer römischer Kaiser gezeigt wird, welches tragische Loos die Verfolger der Kirche genommen, ist wahrscheinlich von Lactantius, dieselbe Schrift, welche Hieronymus l. c. c. 80 unter dem Titel *de persecutione* anführt [1]).

## §. 2. Uebersicht des Inhaltes der Apologieen.

Einiges davon ist bereits zur Sprache gekommen, Anderes wird in der Geschichte der Lehre behandelt werden. Die Apologeten verfuhren, wie bevorwortet, zunächst defensiv. Es war vor allem nöthig, die mannigfaltigen Einwürfe der Heiden gegen das Christenthum abzuweisen oder zu widerlegen. Die aus der bisherigen Darstellung bekannten gräulichen Verläumdungen der Christen, wobei der ganzen Christenheit schuld gegeben wurde, und zwar in höchst übertriebener Weise, was die Schuld Einzelner war oder was Einzelnen durch die Folter ausgepresst worden, diese Verläumdungen hörten mit dem dritten Jahrhundert auf. Tertullian ist der letzte Schriftsteller, der davon spricht. Es war von vornherein zu erwarten, dass die Heiden dem Christenthum seine Neuheit vorwerfen würden, wogegen Justin Apol. 1, c. 2 bemerkt, dass die wahrhaft Frommen und Philosophen nur das Wahre ehren und lieben und den Meinungen der Vorfahren nicht folgen, wenn sie verwerflich seien. Auf der anderen Seite lassen die Apologeten den Vorwurf der Neuheit nicht gelten und fassen das Christenthum auf als die volle Offenbarung und Zusammenfassung der von Anfang der Welt dunkel und sporadisch erkannten Wahrheiten; daher lehrten sie, dass die christliche Religion ihrer Substanz nach älter sei als alle heidnischen Religionen, dass Plato aus Moses geschöpft habe.

Ein Vorwurf anderer Art als der der Neuheit war der, dass das Wahre am Christenthum, namentlich die ethischen Vorschriften nicht neu seien, sondern sich schon bei den griechischen Philosophen fänden, und die Christen hätten das alles durch Aberglauben und Irrthümer verunstaltet; ferner sagten die Heiden: eure Lehre stammt von den Barbaren ab, eure heiligen Schriften sind in einer ungebildeten Sprache geschrieben. Man tadelte am Chr

1) Die letzte ältere Ausgabe der Apologeten des 2. Jahrhunderts ist die von Prudentius Maranus. Paris 1742; die neueste ist von Otto in neun Bänden.

tenthum, dass es blinden Glauben verlange, die Philosophie verwerfe und nur bei den unteren Volksklassen Anhänger suche und finde. Aecht antiker Art ist der Vorwurf, den Celsus gegen das Christenthum erhob, dass es Anspruch darauf mache, Universalreligion zu werden. Damit verband er in seinem Sinne treffend den anderen Vorwurf, hergenommen von der Mannigfaltigkeit der Sekten unter den Christen, wobei er einige anführt, die wir nur aus seinem Buche kennen lernen; jeder will, bemerkt er höhnisch, eine eigene Sekte stiften; die Christen stimmen nur etwa noch im Namen überein, wogegen Origenes mit Recht bemerkt, dass in allen wichtigen Dingen sich abweichende Meinungen bilden und dass der Forschungsgeist dadurch gefördert werde, — wie denn auch die Entgegnungen auf die anderen der genannten Einwürfe meistens treffend zu nennen sind. — Von den dogmatischen Lehren des Christenthums griffen die Heiden vorzüglich 1) die von einer speciellen Vorsehung an, worin sie nichts als Selbstüberhebung sahen; 2) Alles, was von Christo gelehrt wurde, von seiner Gottheit, von der Menschwerdung des Wortes, von der Wirkung seines Todes, welches hinlänglich Anlass zu weitschichtigen und tief gehenden Erörterungen gab; 3) die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, welche allerdings bereits sinnlich ausgemalt wurde und insofern den heidnischen Angriffen eine Handhabe darbot [1]).

Aus der Defensive gingen die Apologeten, durch die Natur der Sache getrieben, in die Offensive über. Der Vertheidigung des Christenthums ging zur Seite eine Polemik gegen das Heidenthum, welche schonungslos dessen Irrthümer und Greuel aufdeckte; dabei aber suchten die philosophisch Gebildeten unter den Apologeten Anknüpfungspunkte an das Christenthum im Heidenthum und besonders in der hellenischen Philosophie. — Sie wiesen die Ungereimtheit der heidnischen Götterlehre nach; ein grosser Theil der als Götter verehrten Wesen seien Menschen gewesen. Ein besonderer Gegenstand des Spottes war der von Hadrian unter die Götter versetzte Antinous. Dass Arnobius die Unhaltbarkeit der allegorischen Erklärung der Göttermythen nachgewiesen, ist bereits angeführt worden; wie zu erwarten, war die Unsittlichkeit der heidnischen Götter eine reiche Quelle von polemischen Ausfällen. Das ganze Heidenthum galt den Christen als Werk der Dämonen. Auch der heidnische Cultus war Gegenstand des Angriffes; die Apologeten bewiesen, wie thöricht der Wahn sei, durch sinnliche Opfer die Gunst der Gottheit zu gewinnen, oder ihren Zorn zu stillen.

In Verbindung mit dieser Polemik verkündigen die Apologeten mit Zuversicht den bevorstehenden Untergang des Heidenthums und den Sieg des Christenthums, wobei Tertullian den römischen Machthabern den Satz entgegenstellt: je mehr wir von euch weggemäht werden, desto grösser wird unsere Zahl: *semen est sanguis christianorum.* In dieser Beziehung verschmähten es die Apologeten (z. B. Justin) nicht, auf die sogenannten sibil-

1) Die Heiden in ihrer blinden Wuth suchten auch praktisch die Lehre von der Auferstehung zu widerlegen, indem sie nicht gestatteten, dass die Christen die Leichname der Ihrigen begruben, sondern sie verbrannten und die Asche in den Fluss warfen. So in Lyon, wobei die Heiden höhnisch bemerkten: „nun wollen wir sehen, ob sie auferstehen werden und ob ihr Gott ihnen helfen und sie aus unseren Händen erretten kann. Euseb. 5, 1.

linischen Orakel sich zu berufen und unterliessen es auch dann nicht, als die Heiden nicht mit Unrecht jene Schriften theils für verfälscht, theils für von Christen erdichtet erklärten [1]). So wurde in mehr als einer Beziehung der guten Sache des Christenthums durch menschliche Beschränktheit Schaden bereitet, damit offenbar würde, dass nicht menschliche Kunst dieser Sache den Sieg bereite.

Ein besonderer Punkt verdient hier noch Erwähnung, um so mehr, da er gewöhnlich nicht gehörig beachtet wird.

Indem Tertullian nebst anderen Apologeten sich beklagt, dass man gegen die Christen alle Gesetze der Billigkeit und Gerechtigkeit übertritt, indem er erklärt, dass es unrecht sei, die Christen blos desshalb zu verfolgen, weil sie Christen sind, wie man denn oft sagen höre: „der und der ist ein rechtschaffener Mann, nur schade, dass er ein Christ ist", kommt er darauf zu sprechen, dass im römischen Reiche alle möglichen Culte gestattet, alle möglichen Götter verehrt, nur den Christen hierin keine Freiheit gestattet sei. Bei diesem Anlasse spricht er das grosse Princip der Religionsfreiheit aus, nicht blos der Toleranz, und begründet es kurz in schlagender Weise: „sehet zu", spricht er zu den römischen Machthabern, „dass ihr nicht die Irreligiosität befördert, indem ihr die Freiheit der Religion aufhebt und die freie Wahl der Gottheit (die einer verehren will) verbietet, so dass mir nicht erlaubt ist, den zu verehren, den ich will verehren, sondern gezwungen werde, den zu verehren, den ich nicht will. Und doch wird Niemand sich von einem verehren lassen, der ihn nicht verehren will. — Jede Provinz, jede Stadt verehrt ihren eigenen Gott. Wir allein dürfen keine eigene Religion haben. Man darf bei euch Alles verehren, nur den wahren Gott nicht" [2]). Derselbe Tertullian lehrt anderswo: es sei gottlos und schmachvoll, die Verehrung der Gottheit nach der Willkür menschlicher Meinung zu bestimmen, so dass kein Gott sein darf, als welchem der Senat erlaubt hat es zu sein [3]). Auch Lactantius spricht sehr schön darüber, dass die Religion durch Zwangsmassregeln nicht gefördert wird. „Willst du die Religion durch Blut und Folter vertheidigen, so wird sie selbst nicht mehr vertheidigt, sondern vielmehr befleckt und verletzt. Nichts ist so sehr Sache des freien Willens wie die Religion. Wenn das Gemüth des Opfernden davon abgewendet ist, so ist sie schon hinweggeschafft und zu Nichte geworden" [4]).

Es gehört diess zur hervorstechenden Eigenthümlichkeit der lateinischen Apologetik. Bei den griechischen Apologeten ist der Erweis der Wahrheit der christlichen Lehre der durchschlagende Gedanke, bei den lateinischen Apologeten, lauter Männern von juridischer und politischer Bildung, das gekränkte Recht des Individuums und der Gemeinschaft als moralische Person

---

1) Lactantius 4, 15, non esse illa carmina Sibyllina sed a nostris ficta et composita.

2) Apolog. c. 24.

3) Ad nationes 1, 10, ut deus non sit, nisi cui esse permiserit senatus.

4) Divin. instit. 5, 13.

betrachtet, womit aber nicht gesagt sein soll, dass die lateinischen Apologeten sich auf den Erweis der Wahrheit der christlichen Lehre gar nicht einliessen.

---

# Dritter Abschnitt [1].

## Die häretischen Angriffe auf das Christenthum und die Gegenanstalten der sich bildenden katholischen Kirche.

Bis jetzt haben wir den Kampf der Kirche mit den äusseren Feinden in seinen verschiedenen Formen und Phasen betrachtet. Nun gehen wir über zur Darstellung des nicht minder gefährlichen Kampfes, den die Kirche mit mannigfaltigen inneren Feinden zu bestehen hatte, — gleich einem Kriegsheere, das Angesichts des Feindes, ja von demselben auf's heftigste angegriffen, durch innere Parteiungen mit innerer Auflösung und daher mit gänzlicher Niederlage bedroht wird. Diese Parteiungen waren um so bedenklicher, da der kirchliche Lehrbegriff noch so wenig fixirt war.

### Erste Abtheilung.

### Die Häresieen.

Es ist noch nicht an der Zeit, den Begriff der Häresie selbst festzustellen; diess kann nur geschehen in Verbindung mit der Bestimmung des entgegengesetzten Begriffes der Katholicität. Wir richten unsere Aufmerksamkeit vorerst auf das Sachliche. Diejenigen, die innerhalb des christlichen Bekenntnisses und der Kirche verbleibend das Evangelium verunstalteten, verfolgten eine zwiefache Richtung. Die einen verschmolzen das Christenthum mit dem Judenthum, das ist die judenchristliche Häresie. Die anderen, folgend dem in jener Zeit stark hervortretenden Zuge nach Religionsmengerei, verschmolzen das Christenthum mit griechischer und morgenländischer Religionsphilosophie, wodurch das Christenthum von seinem Zusammenhange mit der Religion des alten Testamentes losgerissen und wesentlich

---

1) Ueber diesen und den vierten Abschnitt, der die Geschichte der katholischen Theologie umfasst, verweisen wir auf Münscher und Coelln, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 1832—38. — Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte 5. Aufl. 1867. — Baur, Lehrb. der Dogmengeschichte 1858 — und die nach seinem Tode erschienenen Vorlesungen über Dogmengeschichte. Desselben Werke über die Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Jesu, von der Versöhnung. — Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. 1851. — Nitzsch, Grundriss der christlichen Dogmengesch. 1870. — Thomasius, die christliche Dogmengesch. 1. Bd., die Dogmengesch. der alten Kirche. 1874. — S. ausserdem Neander's und Gieseler's Dogmengesch., nach ihrem Tode herausgegeben. Diese literarischen Angaben kommen schon in Betracht bei dem vorhergehenden zweiten Abschnitte. S. auch Uhlhorn, die Homilieen und Recognitionen des Clemens Rom.

verändert wurde. Das ist die heidenchristliche Häresie. Das sind also die beiden Hauptformen der Häresie, deren Anfänge in das apostolische Zeitalter hinaufreichen. Es muss aber sogleich bemerkt werden, dass die judenchristliche Häresie im Verlaufe der Zeit heidnische Elemente aufnahm und dadurch, was einen Theil ihrer Anhänger betrifft, ihren Charakter wesentlich veränderte. Die heidenchristliche Häresie hatte jüdischchristliche Vorläufer, d. h. die Gnosis entstand, wie wir bereits gesehen, auf dem Gebiete des Judenchristenthums und machte von da den Uebergang auf das Gebiet des Heidenchristenthums, auf welchem Gebiete sie ihre grösste Entfaltung erreichte.

## Erstes Capitel. Die Ebioniten

sind die letzten Ausläufer einer im apostolischen Zeitalter innerlich und meistens auch äusserlich überwundenen Richtung. Der Name Ebioniten, von אֶבְיוֹן, (arm) abgeleitet, bezeichnete, sowie der Name Nazaräer, ursprünglich alle Christen, theils weil sie wirklich zu der armen Classe der Gesellschaft gehörten, was besonders von der Gemeinde in Jerusalem galt, und theils weil das Armsein im Christenthum eine tiefere Bedeutung hatte. Daher noch im zweiten Jahrhundert auch die Heidenchristen „die Armen" gescholten wurden [1]). Weiterhin wurde nach Origenes (c. Celsum 2, 1) der Name speziell auf alle Judenchristen angewendet. Unter diesen bildeten sich verschiedene Parteien und eine von diesen, die am meisten an das Judenthum sich haltende, die extreme Partei erhielt den Namen, der ursprünglich Gesammtname aller Judenchristen war. So ist der Name theils älter, theils jünger als die Partei. Die Ableitung von einem Sektenstifter Ebion bei Tertullian [2]) ist völlig zu verwerfen. Eine sorgfältige Abwägung der Berichte über sie gibt folgende Resultate. Die Gemeinde in Jerusalem hatte zwei Bestandtheile. Die einen, im Gegensatz gegen den Apostelgesch. 15 und Gal. 2 gestifteten Compromiss hielten das Gesetz auch für die Heiden für verbindlich, die anderen hielten an jenem Compromisse fest und wollten den gläubigen Heiden das Joch des jüdischen Cärimonialgesetzes nicht auferlegen. Die Gründung von Aelia Capitolina auf der Stelle des alten Jerusalem im J. 135, nach Unterdrückung des Aufstandes von Bar-cochba durch Hadrian, gab das Zeichen zur definitiven Spaltung zwischen den beiden bisher in derselben Gemeinde vorhandenen Richtungen. Diese Gemeinde, die bereits vor der Zerstörung von Jerusalem im J. 70 ihren Sitz in Pella, einer der zehn Städte im ostjordanischen Palästina genommen [3]), hätte gerne den heiligen Boden Jerusalems wieder betreten. Allein Hadrian, um dem Empörungsgeiste der Juden keine Nahrung zu geben, hatte allen verboten, sich in Aelia Capitolina niederzulassen. So mussten also die Judenchristen sich vom mosaischen

1) Minucius Felix c. 36: quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria.

2) De praescriptione haereticorum c. 33.

3) Euseb. 3, 5.

Cärimonialgesetz völlig lossagen, wenn sie sich in Aelia Capitolina ansiedeln wollten. Dazu entschloss sich damals ein Theil derselben, die theils durch die Zerstörung von Jerusalem, theils durch eigene Erfahrung des Christenthums zu der Einsicht gekommen, dass das mosaische Gesetz in Christo seine Erfüllung, sein Ende und Ziel gefunden habe. Sie siedelten sich in Jerusalem an, vermischten sich mit den Heidenchristen und bildeten eine Gemeinde, worin die Emancipation vom Mosaismus durchgeführt war.

Die übrigen Judenchristen, die für sich dem mosaischen Gesetz treu blieben, spalteten sich nun in zwei Parteien; die Anfänge dieser Spaltung reichen in die ersten Jahre des zweiten Jahrhunderts; aber im J. 135 kam sie zum Ausbruch. Ein Theil blieb auf dem alten, milderen Standpunkte und wollte das Gesetz den Heidenchristen nicht auferlegen [1]). Das sind die jedoch erst später so genannten Nazaräer, der erste Name der Christen in Jerusalem [2]). Im 4. Jahrhundert waren sie noch im ostjordanischen Palästina zu finden; sie galten bei den Heidenchristen nicht für häretisch, um so weniger, da sie keine Aenderung im christlichen Bekenntniss vornahmen, und da die meisten Apostel anfangs denselben Standpunkt inne gehabt hatten. Man sah sie an als etwas beschränkte Leute, die sich in die Entwicklung und den Fortschritt der Zeit nicht finden konnten. Die anderen dagegen beharrten auf der absoluten Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für alle Gläubigen, seien es Juden- oder Heidenchristen. Sie waren, im Gegensatz zu den stabilen Nazaräern, beweglicher, durchliefen eine Reihe von Bildungen und Wandlungen, nahmen gnostische Elemente in sich auf, wodurch sie jedoch über ihren anfänglichen Standpunkt hinausgingen. Zunächst versteiften sie sich im Judenthum, gelangten dahin, den Apostel Paulus als einen Abtrünnigen zu verwerfen und die Geburt Jesu aus der Jungfrau zu läugnen. In dem Evangelium, dessen sie sich bedienten, das sie das Evangelium Matthäi nannten, von dem es übrigens mehrere Redactionen gegeben, fehlte die Geburtsgeschichte des Herrn; es fing an mit der Geschichte des Täufers wie das Evangelium Marci [3]).

Indessen nahmen sie doch nach und nach gnostische Elemente auf. Es gab gnostische Ebioniten in den Gegenden des todten Meeres schon vor Abfluss der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Es sind die Elkesaiten, Elkessäer oder Sampsaer [4]); diesen letzten Namen, griechisch *Ἡλιακοι* übersetzt, von שֶׁמֶשׁ abzuleiten, erhielten sie, weil sie gegen die Sonne gewendet ihre Gebete verrichteten. Der Name Elkesaiten ist nicht vom Flecken Elkesi in Galiläa, noch von einem angeblichen Stifter Elxai, sondern vom Hebräischen חֵילְכְּסֵי, *δυναμις κεκαλυμμενη* abzuleiten; es ist der heilige Geist, die *δυναμις ασαρκος* in den clementinischen Homilieen. Es ist wahr-

1) Dialog. mit Tryphone c. 47.

2) Apostelgesch. 24, 5.

3) Euseb. 3, 24. Irenaeus 1, 26. Epiphanius haeresis 30. c. 13, 35; die Evangelien der Hebräer, der Ebioniten, der Aegypter, Petri sind eben so viele häretisch verfälschte Umarbeitungen derselben Urschrift, des Ev. Matthäi.

4) Epiphanius haeresis 19. 30. 53. Hippolytus *ελεγχος* IX. 13. Origenes bei Euseb. 6, 38.

scheinlich der Titel eines Buches, das bei diesen Judenchristen als Hauptautorität galt. Wahrscheinlich haben wir es hier nicht mit einer abgeschlossenen Sekte zu thun, sondern es waren die nach der höheren Erkenntniss strebenden, die sich um jenes Buch sammelten. Es sollte, nach Origenes, vom Himmel gefallen, nach Hippolytus, von einem Engel, der Sohn Gottes war, geoffenbart sein. Es war Geheimbuch und der Inhalt desselben wurde nur gegen einen Eid, wodurch man Verschwiegenheit gelobte, mitgetheilt. Das Judenthum wird darin nicht völlig festgehalten, namentlich werden die Opfer verworfen, wie denn auch das Evangelium, dessen sich die Ebioniten bedienten, dem Herrn die Worte in den Mund legt: „ich bin gekommen, um die Opfer abzuschaffen, und wenn ihr nicht aufhört zu opfern, wird der Zorn Gottes über euch bleiben“ [1]). Vom N. T. werden in jenem Buche die paulinischen Briefe beseitigt. Christus erscheint darin als Engel von ungeheurer Grösse, sechsundneunzig Meilen hoch, vierundzwanzig Meilen breit (Hippolytus 9, 13). Andererseits wird eine fortwährende Incarnation Christi gelehrt. Die Taufe wiederholt sich in vielfachen Waschungen, welche Sündenvergebung bewirken; daneben besteht die Beschneidung. Das Abendmahl wird mit Brod und Salz gehalten. Fleischgenuss ist verboten. Der Essenismus einerseits und orientalisches Heidenthum andererseits haben auf die Bildung dieser Partei offenbar Einfluss gehabt. Origenes traf 234 in Cäsarea in Palästina mit einem ihrer Sendboten zusammen. Schon früher war einer derselben in Rom gewesen, aus Apamea in Syrien gekommen, fand aber in Rom keinen Anklang.

Diesem Kreise des gnostischen Judenthums gehören die sogenannten Clementinen (*τα κλημεντια, κλημεντινα*) an, die durch den Namen, den sie tragen, die grosse Verehrung bekunden, welche dem Clemens von Rom in der Kirche des zweiten Jahrhunderts zu Theil wurde. Es sind drei Schriften, die Homilieen [2]), die Recognitionen, die Epitome, die einen räthselhaften Kreis unter sich verwandter und aus Einer Quelle geflossener Schriften bilden. Die Homilieen sind die Hauptschrift: Sie enthalten eine weitläufige gnostisch-jüdische Lehre, eingekleidet in einen historischen Roman, worin als Hauptfiguren Petrus der Fürsprecher der wahren Gnosis, Clemens, der die Wahrheit suchende, Simon der Magier, der aus der Apostelgeschichte bekannte samaritanische Goet, der Vertreter der falschen Gnosis, hervortreten. Petrus und Clemens unternehmen verschiedene Reisen. Petrus disputirt mit Simon und überwindet ihn, er unterrichtet Clemens. Das Ganze der Lehre läuft daraus hinaus, dass, nachdem die Uroffenbarung verdunkelt worden, eine fortgehende Offenbarung nöthig geworden; diese ist durch den wahren Propheten vermittelt, der alles weiss und den heiligen Geist besitzt. Dieser wahre Prophet ist in verschiedenen Personen erschienen, unter welchen drei besonders hervortreten, Adam, Moses, Christus. So ist denn auch die vom wahren Propheten geoffenbarte Religion dieselbe. Reiner Mosaismus und das Evangelium sind identisch [3]). Das Christenthum ist der gereinigte Mosaismus, seine Hauptlehre ist die von Einem Gotte, die oftmals in pantheistischen Formeln ausgedrückt wird. Gott hat die Welt gebildet in Syzy-

1) Epiphanius haeresis 30. c. 16.

2) Ausgabe von Dressel 1853, von de Lagarde 1865.

3) Homil. 8, 6. *μιας γαρ δι' αμφοτερων διδασκαλιας ουσης.*

ı, in paarweise zusammengehörigen Gegensätzen, Himmel und Erde, Kain l Abel, Ismael-Isaak, Esau-Jakob, zuletzt Antichrist-Christus. Nach ıselben Gesetze gehen neben dem wahren Propheten auch falsche her, lche die Wahrheit entstellen; es sind die vom Weibe geborenen, wovon Herr spricht Matth. 11, 11. Der Mosaismus ist in dem nach Mose abässten Pentateuch nicht rein enthalten, im gegenwärtigen Judenthum in derbter Gestalt. Zur Bekämpfung der Sinnlichkeit werden empfohlen Fasten, thaltung von Fleischspeisen, Waschungen, frühzeitige Ehe, freiwillige Arıth; die Beschneidung wird nicht geboten; doch nehmen die Beschnittenen ıen höheren Rang ein. Dagegen, während Petrus als der Heidenapostel ftritt, wird Paulus gar nicht erwähnt [1]), die Gnostiker, besonders die ırcioniten, die montanistischen Propheten, die hypostatische Trinitätslehre, r Chiliasmus bekämpft. Die Polemik gegen Marcion ist die Ursache, warum m Judenthum Alles beseitigt wird, was angreifbar war, die Anthropomorismen und die Opfer. Ausserdem macht sich ganz bestimmt der Einfluss r stoischen Philosophie bemerkbar [2]). Die Homilieen kennen übrigens alle er Evangelien, folgen aber, mit Ausnahme der Geburtsgeschichte, überwiend dem Matthäus. Daneben gebrauchen sie eine unkanonische Schrift aus m Stamme des Evangeliums der Hebräer. Noch ist anzuführen, dass der n Homilieen vorgesetzte Brief des Clemens an Jakobus einen nicht unwichgen Beitrag gibt zu der sich bildenden Petrussage. Nachdem Clemens in inem Briefe an die Korinther, wie wir gesehen haben, nur von Paulus rühmt hatte, dass er in das Abendland gekommen sei, wird nun Petrus als erjenige Apostel bezeichnet, der den Auftrag erhalten, als der am meisten ızu geeignete, das Abendland, den dunkleren Theil der Welt mit seiner ehre zu erleuchten; es wird auch von ihm gesagt, was im Briefe des emens an die Korinther allein von Paulus ausgesagt wird, dass er darauf ısgegangen, der ganzen Welt Christum zu verkündigen. Deutlich ist das estreben, den Apostel Petrus hierin dem Apostel Paulus völlig gleichzuellen. Nachdem nun noch angeführt worden, dass Petrus nach Rom geommen, daselbst sein Lehramt ausgeübt und eines gewaltsamen Todes georben sei, berichtet Clemens dem Jakobus, dass Petrus, als er seine Hinchtung herannahen sah, in einer Versammlung der Brüder, ihn, Clemens, seinem Nachfolger ernannt und zum Bischofe geweiht habe. Jakobus wird bei von Clemens angeredet als Bischof der Bischöfe, der die heilige Kirche r Hebräer in Jerusalem und die allerwärts gestifteten Kirchen leitet. Jabus erscheint als das Haupt der Judenchristen.

Die Recognitionen [3]), Wiedererkennungen, *αναγνωρισμοι*, so genannt, il Clemens auf seinen Wanderungen an verschiedenen Orten mit den inen zusammentrifft und sie wieder erkennt, sind ursprünglich griechisch schrieben, und nur noch in der lateinischen Uebersetzung Rufin's vorhanı, die jedoch getreuer zu sein scheint als die übrigen Uebersetzungen des-

---

1) In dem den Homilien vorgesetzten Brief des Petrus an Jakobus c. 2 ist unter ı *εχθρος ανθρωπος*, der eine von der petrinischen abweichende Lehre verkündigte, wahreinlich der Apostel Paulus verstanden.

2) Uhlhorn a. a. O. 404.

3) Ausgabe von Gersdorf 1838.

selben. In Hinsicht des Romanes, in welchen die Lehre eingekleidet ist, sind sie den Homilieen sehr ähnlich; die Lehre selbst aber ist praktischer und christlicher gehalten als die der Homilieen. Der Mosaismus ist an sich unvollkommen und lediglich Vorbereitung auf das Vollkommene, das darauf im Christenthum gefolgt ist. Nur in Christo ist der wahre Prophet erschienen, der freilich blos lehrend wirkt, sodass kein Raum übrig bleibt für die Versöhnung. — Es sind sehr verschiedenartige Ansichten über diese zwei Schriften aufgestellt worden. Wahrscheinlich sind die Recognitionen später als die Homilieen geschrieben worden; denn in vielen Stücken scheinen sie von diesen abhängig zu sein, und sie citiren des Bardesanes Schrift de fato. Hingegen weisen beide auf eine gemeinsame Urschrift hin, woraus beide geschöpft haben, und als welche Lipsius die *περιοδοι Πετρου* erklärt hat, die selbst wieder Bearbeitung einer älteren Schrift, *κηρυγματα Πετρου* sein sollen. Beide sind wahrscheinlich nicht in Rom, sondern in der ostsyrischen Kirche entstanden, wo schon damals sowie noch jetzt Religionsmengerei Statt fand; keine von beiden Schriften ist vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden, beide wohl etwas später. — Die dritte Schrift, die epitome, ist ein dürftiger, unvollständiger Auszug aus den Homilieen, somit ohne Bedeutung. Es gibt noch andre etwas frühere Producte dieses häretischen Judenchristenthums; die genannten Schriften sind die letzten Producte desselben. Es erscheint darin als in einer Zersetzung begriffen, vermöge welcher es theils heidnisch-naturalistische Elemente aufnimmt, theils durchbricht es nach der Seite des Christenthums hin die Schranke des Judenthums und nähert sich dem Christenthum. Von dieser Zeit an verschwindet es aber vom Schauplatz der Geschichte. Es hat sich überlebt und ist von der kirchlichen Entwicklung überflügelt worden [1]). Denn die eine Zeitlang mit einem grossen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit vertheidigte Ansicht, dass das Judenchristenthum mit ebionitischer Färbung bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts geherrscht und dass erst von da an das paulinische Christenthum die Oberhand gewonnen, diese Ansicht kann jetzt als überwunden angesehen werden, womit aber keineswegs gesagt sein soll, dass in der kirchlichen Entwicklung das alte und das neue Testament in allen Beziehungen in das rechte Verhältniss zu einander gebracht, noch dass die paulinischen Ideen in ihrer Reinheit erhalten wurden.

## Zweites Capitel. Die heidenchristlichen Gnostiker.

Die Hauptquellen zur Geschichte der Gnostiker überhaupt sind die Werke von **Irenäus** adv. haereses, von **Hippolytus**, refutatio omnium haeresium, von **Epiphanius** adv. haereses, dazu kommt **Tertullian** adv. Marcionem, adv. Valentinianos, de praescriptione haereticorum, **Clemens** Alex. in den Stromata besonders über Basilides, **Theodorets** compendium von den häretischen Fabeln, **Plotins** Abhandlung gegen die Gnostiker im zweiten Buche der Enneaden. Ueber das Verhältniss dieser haeresiologischen Schriften zu einander S. **Lipsius**, zur Quellenkritik des Epiphanios 1866. — **Harnack**, zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus

1) Es gab zwar noch bis in das fünfte Jahrhundert Elkesaiten und Ebioniten — nach Epiphanius († 403).

**in der Zeitschrift für historische Theologie. 1874. 1. und 2. Heft. Mit Beziehung auf Harnack: Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig 1875. — Unter den Bearbeitungen, wobei von den Monographieen über einzelne Männer oder einzelne Sekten abgesehen wird, S. Neander, Entwicklung der gnostischen Systeme und desselben allgemeine Kirchengeschichte. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Baur, die christliche Gnosis und das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. Moeller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Theologie bis auf Origenes. — Zusammenfassende Uebersicht in Jacobi's Artikel Gnosticismus, in der Realencyclopädie, bei Nitzsch in der Dogmengeschichte und bei Lipsius im Artikel Gnosticismus bei Ersch und Gruber. 1. Bd. 71.**

I. Die häretische, vom Grund des Heiles abfallende Gnosis, deren nfänge wir im apostolischen Zeitalter zuerst auf dem judenchristlichen Geiete, sodann aber auch schon zum Theil auf dem heidenchristlichen wahrenommen haben, entwickelt sich auf diesem nach Abschluss jenes Zeitalters [1] grossartigen Dimensionen und mit dem sichtbaren Bestreben, in der irche zur Herrschaft zu gelangen. Obschon in Bildern und Mythen sich ewegend, trat sie, wie der Name es besagt, mit dem Anspruche auf, die m Apostel Paulus so eifrig empfohlene tiefere Einsicht in die Geheimnisse s Christenthums zu geben. Im Grunde aber war sie, wie Neander bemerkt, e Reaction des antiken Standpunktes in der Religion gegen den christlichen. aher Ritter sie ansieht als den Uebergang bildend von der vorchristlichen die christliche Philosophie. Wenn die Gnostiker, sich selbst mit diesem amen, der einen guten Klang hatte, benennend [2], darauf Anspruch machten, s Christenthum mit der Philosophie, den Glauben mit dem Wissen auszuhnen und diejenigen zu befriedigen, welchen der blosse Autoritätsglaube cht genügte [3], so begreift man leicht, dass sie bei den Gebildeten Anklang d Anhang fanden. Eine andere Frage ist aber die, wie ist es gekommen, ss die Gnosis diese besondere Gestalt und Art, wie sie geschichtlich vorgen, angenommen?

So verkehrt es wäre, diese Erscheinung blos aus dem Triebe abzuleiten, n Ursprung des Bösen zu erklären, so steht doch fest, dass jener Trieb Ausbildung der Gnosis wesentlich mitgewirkt hat. — Augustin sagt in nen Bekenntnissen, es habe ihn lange und viel die Frage beschäftigt: wo- das Böse? Es geschah diess zu einer Zeit, da er eine überwiegende cht der Sünde in sich wahrnahm, die er, im Bewusstsein seines besseren bst, sich nicht erklären konnte. Zur Zeit der Erscheinung des Christenms, da ein Heer von Sünden die von Gott entstammte Menschheit berschte, so dass die besten und edelsten an der Menschheit fast verzweien, da beschäftigte dieselbe Frage viele denkende Geister und empfäng-

---

1) Nach Hegesipp bei Euseb. 3, 32 blieb die Kirche eine reine, unbefleckte Jungbis auf den Tod Symeons 107 unter Trajan.

2) So die Naassener, Hippolytus 5, 6. *Ναασσηνοι οἱ ἑαυτους γνωστικους ἀποιυντες — φασκοντες μονοι τα βαθη γινωσκειν.*

3) Wie Origenes Tom. V in Joannem §. 4 von seinem Freunde Ambrosius sagt, er sei Gnosticismus geführt worden *ἀπορια των πρεσβευοντων τα κρειττονα, μη φερων αλογον και ιδιωτικην πιστιν.*

liche Gemüther. Woher das Böse und warum? ist eine der Fragen, welche Tertullian bei den Häretikern behandelt findet [1]. Im Zusammenhange damit fragte man sich: wie hat die Welt das werden können, was sie ist, sündlich und verderbt? Wie soll man sich Gott denken als Urheber einer ihm so fremdartigen Welt? Wie den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen? Woher, wenn Gott das Vollkommene ist, so viele Unvollkommenheiten in der Welt? woher unter den Menschen so grosse Verschiedenheiten, von den göttlich-gesinnten an bis zu solchen, in welchen keine Spur des Vernünftigen und Sittlichen sich findet? Diese Fragen wurden aufgeworfen und deren Beantwortung und Lösung versucht, theils auf dem Grunde der platonischen Philosophie — und das ist das Wahre an der Behauptung einiger Kirchenväter, dass Plato der Stifter aller Ketzerei sei [2], theils auf dem Grunde einer orientalischen Philosophie, worin Parsisches und selbst Budhistisches sich vermengte, — das ist das Wahre an der anderen Behauptung einiger Kirchenväter, dass Simon der Magier der Erzvater aller Ketzer sei [3]. Da trat das Christenthum hervor, welches, obwohl auf allen Schmuck der Philosophie verzichtend, jene höchsten Fragen des menschlichen Geistes noch lebhafter anregte und deren Beantwortung auf praktisch-positive Weise gab. Dadurch geriethen alle jene philosophischen Bestrebungen in eine neue Gährung; sie nahmen die Richtung darauf, die Erlösung und Versöhnung, welche das Christenthum zu verwirklichen darbot, philosophisch zu construiren, in Gedanken zu erfassen. Die Idee der Erlösung wurde ihr Grundton, aber nicht vorwiegend religiös oder als Heilsprincip, sondern kosmologisch, als Weltprincip, nicht vorwiegend als geschichtliche Thatsache, sondern als abstracte Idee gefasst. Das Christenthum wurde zwar als die absolute Religion, als das Vollkommene hingestellt, im Unterschiede vom Judenthum als dem Unvollkommenen, und von dem Heidenthum als dem Schlechten und ganz und gar Verderbten; aber ungeachtet dieser hohen Stellung, so aufgefasst, dass sein eigenthümliches Wesen von Grund aus alterirt wurde. Es war ein ungünstiges Zeichen der Zeit, dass die ersten Anfänge philosophischen Denkens inmitten der Christenheit auf solche Abwege führten.

Es ist zum Verwundern, wie viele unter den Zeitgenossen in die gnostische Bewegung eintraten. Nach denjenigen, die schon im apostolischen Zeitalter diese Richtung verfolgen, kommen jetzt erst, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die wahren, folgerechten Gnostiker, welche ihre Theorieen weit ausspinnen und Gründer von eigenen Schulen oder Sekten werden, die sich selbst wieder in neue Schulen und Sekten zerspalten. Da begegnet uns zuerst Basilides c. 125 in Alexandrien, dessen Schüler, die Basilidianer, später eine vom Meister sehr abweichende Richtung einschlugen, und bis zum Jahre 400 ihr Dasein fristeten. Eine besonders wichtige Erscheinung ist Valentinus, Urheber des sinnreichsten gnostischen Systemes, der c. 140 von Alexandrien nach Rom gekommen und c. 160 auf

---

1) De praescript. haeret. c. 7. Unde malum et qua re? Dasselbe berichtet Euseb. 5, 27; πολυθρυλλητον παρα τοις αἱρεσιωταις το ποθεν ἡ κακια.

2) Tertullian de anima c. 23. Plato omnium haereticorum condimentarius.

3) Hegesipp bei Euseb. 4, 22. Justin M. apol. I. 26. 56.

›r Insel Cypern starb [1]). Seine Schule verzweigte sich in eine morgenländsche und eine italische und zählte manche talentvolle Männer, Herakleon, en ersten oder wenigstens einen der ersten neutestamentlichen Exegeten, Ptoemäus, Marcus, Bardesanes, einen Armenier, der zu Anfang des dritten ahrhunderts am Hofe des Abgar Manu in Edessa lebte [2]). Nach Einigen oll er sich mehr an die Lehren der Ophiten gehalten haben. Diese, auch [aassener genannt bei Hippolyt, Schlangenbrüder, scheinen mit Valentin erwandt gewesen zu sein, vielleicht bestanden sie schon vor Valentin in gypten. Sie theilten sich in mehrere Sekten, Sethianer, Kainiten, Peaten. Noch im Jahr 520 gab Justinian Gesetze gegen die Ophiten. Karokrates, der ebenfalls in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in lexandrien lebte, that sich bei mancher Berührung mit den bisher genannen Gnostikern hervor durch unsittliche Richtung, worin sein Sohn Epiphaes sich auch hervorthat; und doch errichteten die Schüler diesem im siebehnten Lebensjahre verstorbenen Sohn des Meisters in Cephalenia einen 'empel. Auch die verwandten Sekten der Antitakten, Prodicianer, chüler des Prodicus, brandmarkten sich durch unsittliche Grundsätze. — ie bisher genannten Gnostiker fasst man oft unter dem Namen alexanrinische Gnostiker zusammen, obschon diese Benennung bei Bardeanes nicht zutrifft. Davon unterscheidet man eine andere Classe, die yrischen Gnostiker. Dazu gehören Saturnin oder Satornilus in ntiochien, Zeitgenosse des Basilides, Tatian, der Syrer, ein Schüler des ustin, Stifter einer eigenen Partei, die sich durch harte Asketik auszeichete und über das vierte Jahrhundert hinaus fortdauerte. Die Namen *ἐγκρατιται, ὑδροπαραστάται*, *aquarii*, bezeichnen eine Richtung, die manchen nostikern gemeinsam war, scheinen aber vorzugsweise den Anhängern des atian beigelegt worden zu sein. Zu diesem Kreise gehört vermöge seines harfen Dualismus sowie seines Doketismus die Gnosis des Marcion von inope, der sich an den Syrer Kerdon anschloss.

Bei der Mannigfaltigkeit der gnostischen Erscheinungen und Richtungen t es allerdings kaum möglich, irgend welche Eintheilung und Classification anz genau durchzuführen. Indessen lassen sich in Beziehung auf die heienchristlichen Gnostiker zwei Hauptrichtungen unterscheiden; die eine, vereten durch die alexandrinischen Gnostiker weist entschieden platonische lemente auf, ohne dass man, mit Gieseler, sagen dürfte, dass die Emaationslehre ihr eigenthümlich angehöre, da z. B. Karpokrates mit seinen atonischen Grundansichten die Emanationslehre nicht verbunden hat; die dere Richtung, vertreten durch die syrischen Gnostiker trägt, vermöge s scharfen Dualismus und des Doketismus offenbar das Gepräge der orienischen Religionsphilosophie, bestimmter gesagt, des Parsismus. Der Unteried beider Richtungen gipfelt in den Vorstellungen über den Weltschöpfer, ne Natur und seine Wirksamkeit, sein Verhältniss zum höchsten Gott

1) S. über ihn insbesondere Henrici, die Valentinianische Gnosis und die heilige rift. Berlin 1871.

2) Nach den neuesten Forschungen über ihn, worüber S. den Art. Bardesanes in Realencyklopädie. 21. Bd. S. 585.

sowohl als zu der sichtbaren Welt und zur Vorgeschichte des Christenthums. In Beziehung auf das Christenthum betrachtet geht diese Eintheilung von dem verschiedenen Verhältnisse aus, in welches die Gnostiker die Offenbarung des höchsten Gottes zur Natur sowohl als zur Vorgeschichte setzen. Ausser den genannten zwei Classen, wovon wir die eine auch die platonisirende, mit Hase die hellenistische, mit Gieseler die alexandrinische, die andere die dualistische, orientalische, syrische nennen können, ist eine dritte Classe anzuführen, die der judaisirenden Gnostiker. Als Repräsentanten derselben vermögen wir aber nur die dem apostolischen Zeitalter angehörenden Irrlehrer von Kolossae, sodann Kerinth und im zweiten Jahrhundert die philosophirenden Ebioniten anzuerkennen, und auch diese beiden letzten wollen sich nicht ganz in diese Classe einfügen, insofern jene Ebioniten zuletzt dahin gelangen, Beschneidung und Opfer bei Seite zu lassen, insofern Kerinth den Weltschöpfer vom höchsten Gott abscheidet, so dass er nur durch sein Festhalten am Gesetz als judaisirend erscheint [1]).

II. Eine Beschreibung der einzelnen Systeme würde zu weit führen. Wir suchen die Frage zu beantworten, was war der Hauptinhalt der heidenchristlichen Gnosis im Unterschiede vom gewöhnlichen Christenthum? wobei wir Anlass haben werden, die beiden Hauptrichtungen genauer zu beschreiben.

An der Spitze des Ganzen steht die abstracte Idee Gottes, nicht blos, wie der gewöhnliche Christenglaube bekennt, als des schlechthin immateriellen und unendlichen, sondern auch als des schlechthin jenseitigen, bestimmungslosen und unergründlichen Urwesens, von Basilides genannt **θεος ἄρρητος, ανατονομαστος**, selbst **ουκ ων**, von Valentin **Βυθος**, so schlehthin jenseitig, und ruhend vorgestellt, dass er nicht sowohl Princip (*αρχη*) und Vater (**πατηρ**) von Allem, als **προαρχη** und **προπατωρ, προων** genannt wird, und doch ist er der unerschöpflich reiche Urgrund einer Fülle von Besonderungen. Saturnin nennt ihn **πατηρ ἀγνωστος.** Aus ihm emanirt oder wurden geschaffen oder auch gezeugt eine Stufenreihe von personificirten Potenzen, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit, je nach der Stufe, worauf sie sich befinden, Antheil haben, daher sie Aeonen heissen. Ihre Zahl ist grösser oder geringer, ihre Namen und Functionen sind verschieden je nach den verschiedenen Systemen oder Schulen. Zusammen bilden sie das Lichtreich, von Valentin Pleroma genannt. Bei Basilides geht aus dem unnennbaren Gott eine Siebenzahl von Aeonen hervor, die durch ihre Namen ihre speculative Bedeutung beurkunden (**Νους, λογος, φρονησις, σοφια, δυναμις, δικαιοσυνη, ειρηνη**). Die oberste Hebdomas strahlt aber eine zweite, der erste Himmel, den sie mit dem Urvater bewohnt (daher Ogdoas genannt), einen zweiten ab, und diese Abstrahlung wiederholt sich den Tagen des Sonnenjahres entsprechend bis zur Zahl von 365 Himmeln oder Geisterreichen, deren Ge-

---

1) **Alle heidenchristlichen Gnostiker gelten uns als antijudaisirend, insofern sie alle von dem Satze ausgehen, dass der Schöpfer der Welt und der Erlöser der Welt zwei verschiedene Wesen seien.**

ammtheit den Namen *Αβραξας* (auch *Αβρασαξ*) trägt [1]). Nach Valentin st die erste Vermittlerin aller Hervorbringungen die mit dem **Βυθος** als dessen Genossin (*συζυγος*) verbundene *σιγη* oder *εννοια*, der schweigende Gedanke, das unmittelbare Bewusstsein seiner selbst, in welchem der **Βυθος** sich erfasst, um aus sich herauszutreten. *Πατηρ* und *αρχη των παντων* ist jedoch erst der aus der Vermählung des *Βυθος* mit der *σιγη* entsprossene *νους* (*μονογενης*), die nach aussen thätiges Subject gewordene Gottheit, die sich wiederum in der *αληθεια*, der *συζυγος* des *νους*, reflectirt. Diese vier Aeonen bilden die erste und ursprüngliche pythagoräische Vierheit (*πυθαγορικην τετρακτυν*), welche sie auch die Wurzel aller Dinge nennen, und in dem *νους* als dem eingebornen offenbaren Gotte liegen die Keime aller weiteren Besonderungen, die Ideen zunächst aller folgenden Aeonen. Ferner erweitert sich die Vierzahl zur Achtzahl, indem aus dem *νους* und der *αληθεια* der *λογος* als das schaffende und lebenspendende Wort, und die *ζωη*, aus diesen aber der *ανθρωπος*, der Urmensch, das Urbild der Individualisirung des Göttlichen und die *εκκλησια*, das Urbild der göttlichen Lebensgemeinschaft hervorgehen. Dieser Emanationsprocess setzt sich noch weiter fort, indem *λογος* und *ζωη* noch eine Dekas, *ανθρωπος* und *εκκλησια* noch eine Dodekas von Aeonen erzeugen (wozu *παρακλητος* und *πιστις* gehören). Demnach sind es dreissig Aeonen, die das *πληρωμα*, das Buch der göttlichen Lebensfülle, die göttliche Idealwelt darstellen. Dieser theogonische Process ist aber bei Valentin wie bei andern Gnostikern theils Vorspiel, theils Urbild des kosmologischen Processes. Hier tritt nun ein neues, überaus wichtiges Moment hinzu: Dem göttlichen Wesen und dem Lichtreich gegenüber steht die ungöttliche, unerschaffene Materie (*ὑλη*), das Substrat der Welt und zugleich Grund des Bösen, das Chaos, der Stoff, aus dem die sinnliche, materielle Welt gebildet wird. Denn die Gnostiker verwarfen die Schöpfung aus Nichts, indem sie dagegen einwendeten: aus Nichts wird Nichts. Insofern sind alle Dualisten. Da aber der höchste Gott mit der Materie in keine Beziehung treten kann, so wird die Entstehung der sinnlichen, sichtbaren Welt auf untergeordnete, vom göttlichen Wesen weit abstehende Mächte oder auf Eine untergeordnete schöpferische Macht zurückgeführt, den *δημιουργος*, wie ihn viele Gnostiker nennen, nachdem schon Xenophon, sodann die jüngeren Platoniker den Weltbildner vom höchsten Gott unterschieden und Demiurg genannt haben. Bei Basilides sind die sieben Aeonen des untersten Himmels und besonders ihr *αρχων*, der als Gott der Juden, nicht namentlich als Demiurg aufgeführt wird, Weltschöpfer. Von einem feindlichen Verhältniss des Weltschöpfers gegen den höchsten Gott ist keine Rede. Der *αρχων* des Basilides ist nur beschränkt in seinem Wesen, er unterwirft sich der höheren Ordnung, sobald sie ihm bekannt wird. Auch bei Valentin steht der Weltschöpfer, der Demiurg, durchaus nicht dem höchsten Gott feindlich entgegen. Der kosmogonische Process wird im Zusammenhange damit von Va-

---

1) Der Zahlenwerth der Buchstaben dieses Namens beträgt addirt 365: 3 α = 3, β = 2, ρ = 100, σ = 200, ξ = 60. Wie sehr der Gnosticismus des Basilides und seiner Anhänger sich mit heidnischen Religionselementen vermischte, erhellt aus dem Artikel von Matter über Abraxas in der Realencyklopädie.

lentin mythologisch beschrieben: sowie das πληρωμα sich vollendet hat, will der νους seine Einsicht in das βυθος auch den niederen Aeonen mittheilen. Die σιγη widersetzt sich; doch die brennende Sehnsucht darnach bemächtigt sich der σοφια, des letzten Aeons. Der Aeon ὁρος, zur Aufrechthaltung der Schranken nachträglich erzeugt, führt der σοφια das Verwerfliche dieser ενθυμησις zum Bewusstsein und schied diese von der σοφια aus, als unreife Frucht; sie sank als die κατω σοφια, als die αχαμωθ in den Ort der Leere, in das κενωμα, und es wird nun die im πληρωμα gestörte Harmonie durch zwei neue von νους erzeugte Aeonen, den obern (ανω) Christus und den heiligen Geist wiederhergestellt. — In Folge von neuen mythologischen Vorgängen, wobei Christus betheiligt ist, wird die im Kenoma herumirrende Achamoth Mutter der Sinnenwelt. Gewisse Affekte derselben werden die Fundamente der sichtbaren Welt, — aus ihrer flehende Hinwendung nach oben entsteht das ψυχικον, aus den übrigen Affecten da ὑλικον. Die so gereinigte Achamoth und durch die Engel befruchtet, wir fähig zu pneumatischen Hervorbringungen; ihr Werkzeug ist der Demiurg den sie aus psychischem Stoffe gebildet. Der Demiurg hält sich selbst für den höchsten Gott und ist Weltschöpfer. Die drei bereits genannten Stoffe, da Pneumatische, das Psychische und das Hylische sind in der Welt vermischt in seiner Beschränktheit sieht der Demiurg nicht, dass in den Menschen mi telst der Psyche, die er ihm mittheilt, auch Pneumatisches eingeht, welche die Achamoth in ihn einströmen lässt. So wie nun in jedem Menschen d drei genannten Elemente zu unterscheiden sind, so auch im Menschenge schlecht überhaupt, die Heiden sind der Masse nach Hyliker (es gibt abe Ausnahmen); die dem Demiurg als ihrem Gott unterworfenen Juden der Mas nach Psychiker. Einige Juden haben sich zum höchsten Gott erhoben. — Pneumatiker sind die bevorzugten Geister unter Heiden und Juden, welch die Wahrheit theils weissagen, wie die Propheten des alten Bundes od derselben, wenn sie ihnen geoffenbart wird, entgegenkommen. Im System der Ophiten ist der Weltschöpfer, Jaldabaoth, d. h. Sohn des Chao hervorgegangen aus der Mutter der Lebenden, noch eines Funkens des göt lichen Lichtes theilhaftig, zugleich aber selbstsüchtig der Materie zugewand Ohne Erlaubniss der Mutter erzeugt er einen Sohn, und indem dieser Zeu ungsprocess sich fortsetzt, entsteht noch eine Reihe anderer Engel, welc mit ihm als dem Haupte eine den sieben Planeten entsprechende Siebenza bilden; es entsteht ihm ein neuer Sohn, in Schlangengestalt, οφιομορφο voll Neid und Bosheit; Jaldabaoth selbst verstockt sich in Selbstsucht u Hochmuth so sehr, dass er sich geradezu für den höchsten Gott erklärt. E sucht das Pneumatische in den Menschen, das sie von seiner Mutter haben, z unterdrücken. Was Saturnin betrifft, so nimmt er an, dass sieben αγγε λοι κοσμοκρατορες, welche die unterste Stelle im Lichtreich einnehmen, di Welt schufen. Auch der Mensch ist ihr Geschöpf; sie vermochten aber nich demselben Lebenskraft einzuflössen, daher der Urvater, nach dessen Bilde de Mensch geschaffen war, einen Lebensfunken herabsandte. Aber nicht alle Mensche haben diesen Lebensfunken in sich, sondern nur die guten; ihnen gegenübe stehen die bösen, denen die Dämonen Hülfe leisten. — Saturnin ist nic so schroff dualistisch, wie man bis jetzt angenommen, sein Satanas ist e

gefallener Engel und wahrscheinlich nicht der Schöpfer der bösen Menschen. — Es hat sich uns also gezeigt, dass der Weltschöpfer in doppelter Weise aufgefasst wird, theils als beschränkt, aber dem höchsten Gotte sich unterordnend, theils als Feind des höchsten Gottes, das eine nach platonisirender Anschauung, das andere nach orientalischer.

Nun aber haben wir noch den wichtigsten Theil der aufgeworfenen Frage zu beantworten. Wie erfolgt die Erlösung? wie ist sie beschaffen? Im Allgemeinen ist darüber zu sagen, dass sie aufgefasst wird als die Befreiung des pneumatischen Elementes im Menschen von den Banden der Materie und des Weltschöpfers, als die Ausscheidung des Bösen, als **αποκαταστασις των παντων** (Apostelgesch. 3, 2). Diese Erlösung wird durch einen der Aeonen bewirkt, der obere Christus öfter genannt, welchem der irdische Jesus zum Werkzeug dient, als Maske oder als Offenbarungsorgan, wobei die Menschheit Christi theils festgehalten (auf Kosten seiner Gottheit) oder in doketischer Weise verflüchtigt wird. — Diess soll bei einigen Gnostikern genauer dargelegt werden. Nach Basilides hat der Archon, der Gott der Juden durch die Bildung der geordneten Welt, aus den einzelnen, dem Lichtreich entquollenen Lichtstrahlen und dem Chaos schon den Anfang zur Erlösung, d. h. zur Befreiung des in der Materie gefangenen Geistes gemacht, der im Menschen zum Bewusstsein kommt. Der Archon wollte dadurch sein eigenes Reich erweitern, in Wahrheit aber ist er das Werkzeug des höchsten Gottes, genauer gesprochen, seiner **προνοια**, welche seine Zwecke verwirklicht. Der Mensch ist in dem Maasse der Erlösung fähig, als sein Geist die Anhängsel der Materie abstreift. Die Erlösung selbst bereitet der Archon wieder unbewusst dadurch vor, dass er, die Heiden seinen Engeln überlassend, die Juden unter seine besondere Obhut nimmt und Mosen und die Propheten sendet und dadurch Ahnungen der Wahrheit in die Menschheit hineinwirft, die sich vereinzelt auch ausserhalb Israels zeigt. Aber erst in Folge der Erlösung durch den himmlischen **νους** (**διακονος**) vermag die kleine Zahl von Auserwählten in Israel und den andern Nationen (**εκλογη**) sich von der Welt wahrhaft frei zu machen. Der himmlische **νους**, vom höchsten Gotte herabgesendet, verbindet sich bei der Taufe mit dem irdischen Jesus, dem Messias des Archon. Dieser, überrascht durch die heilsame Wirkung des von jenem verkündigten Evangeliums, erschrickt zwar darüber, unterwirft sich aber demüthig der höchsten Macht, die in Jesu wirksam ist. Dieser selbst muss, nachdem der **νους** ihn wieder verlassen, den Tod erleiden und zwar für eigene Schuld; so sehr ist sein Tod ausser alle Beziehung zur Erlösung der Menschen gesetzt [1]). Das Heil derselben ist bedingt durch die Hingebung an die Offenbarung des **νους**. Nach Valentin ist **σωτηρ Ιησους**, das Product der gesammten Aeonenreihe, so wie er schon bei der Weltschöpfung betheiligt ist, so aber auch derjenige, der die Erlösung wesentlich vollbringt, — durch vollständige Enthüllung der Wahrheit. Diese Enthüllung der Wahrheit geschieht dadurch, dass der Soter sich mit dem vom Demiurgos, dem Judengotte, gesendeten psychischen Messias bei

---

1) Jesus als wirklicher Mensch gedacht ist nur der Erstling der Erlösten und bedarf selbst der Erlösung, bei Clem. Strom. 4, 12 gemildert ausgedrückt.

der Taufe bis zum Tode verbindet und durch ihn den Urvater offenbart. Durch die Kraft der geoffenbarten Wahrheit sammelt er um sich alle pneumatischen Naturen, theilt ihnen die Gnosis mit, wodurch sie fähig werden, wenn der Bräutigam sie abholt, in das *πληρωμα* einzugehen. Die psychischen Christen, die nur bis zur *πιστις* fortschreiten und dazu Wunder und Weissagungen brauchen, sammeln sich um den psychischen Messias, welcher mit seinem Reiche den Ort der Mitte, zwischen dem Pleroma und der Materie bildet. Nachdem diese durch Feuer verzehrt zum *κενωμα* geworden, tritt die *αποκαταστασις* ein, worüber sich selbst der Demiurg als Freund des Bräutigams freut. Im Lehrbegriffe des Saturnin ist, im Vergleich mit den bis jetzt dargelegten Ideen anderer Gnostiker, der Process der Erlösung ziemlich vereinfacht. Um die guten, die pneumatischen Menschen zu erlösen, und die bösen sammt dem Gotte der Juden und den Dämonen zu vernichten, erschien Christus als Heiland in einem Scheinkörper, *δοκησει* (Hippolyt. 7, 28), was allerdings auf einen ausgeprägten Dualismus schliessen lässt.

Die sittlichen Grundsätze der Gnostiker sind bedingt durch ihre Religionsphilosophie und sollen dieser Eingang und Autorität verschaffen. Da sie alle die Materie als Sitz des Bösen betrachteten, so bekam ihre Ethik die Gestalt eines Kampfes mit der Materie, die besiegt werden sollte, damit der Geist sich ungehindert der Gnosis hingeben könnte. Daher bei den von sittlichem Ernste erfüllten Gnostikern die Asketik in Ehren war, welche je nach Massgabe ihres Dualismus milder oder herber war. So ist bei Basilides die Ehe erlaubt, wenigstens für einen Theil der Gläubigen. Sie galt als Abbild eines höheren, durch alle Stufen des Daseins hindurch gehenden Verhältnisses. Bei Valentin und den Seinen war die Ehe sogar Gesetz für die Pneumatiker. Herber war die Askese des Saturnin, der das Gebot des Cölibats aufstellte, doch ist es nicht völlig sicher, dass diess Gebot für alle Mitglieder der Sekte galt. Tatian stellte in einer besonderen Schrift Christum als Urbild des ehelosen Lebens auf und wollte aus 1 Cor. 7, 7 beweisen, dass für Paulus Ehe und Unzucht gleich verwerflich seien. Bei unreinen Menschen artete die Abwendung von den gewöhnlichen ethischen Verhältnissen in Unsittlichkeit, in freche Verhöhnung aller Sittengesetze aus: Alles Aeussere sei gleichgültig; der Mensch solle sich dadurch nicht stören lassen; wir müssen durch den Genuss der Lust die Lust bekämpfen. Es sei nichts Grosses, sich zu enthalten, wenn man die Süssigkeit der Lust nicht geschmeckt habe. Das sei gross, mitten in der Lust stehend, von derselben nicht überwältigt zu werden. Nur ein kleines Geniessen könne durch eingegossenen Schmutz verunreinigt werden, nicht der Ocean, der Alles aufnehme, weil er seine Grösse kenne [1]. Damit hing zusammen eine gänzliche Verachtung des Judenthums, wobei sie sich auf den Apostel Paulus beriefen, der die Unzulänglichkeit des Gesetzes für die Heiligung gelehrt habe. Sie nannten sich Söhne Gottes, das königliche Geschlecht in dem Sinne, dass sie an kein Gesetz gebunden seien. Einige suchten, in Nachahmung der heidnischen Poeten und Philosophen

1) Neander, Kirchengeschichte 1, 2. 657.

urch Magie das zerrissene Band mit der Gottheit wieder anzuknüpfen s. das vierte Buch von Hippolyt). Diese Richtung befolgten Karpokrates und seine Schule, Prodikus und seine Schule, die späteren Markosianer, Schüler des Markus, die Saturnianer. Die Antitakten (ungewiss ob als eigne Sekte aufzufassen) gaben vor, sich dem Weltschöpfer deswegen entgegenzustellen (daher die Benennung), weil der Weltschöpfer sich dem höchsten Gott entgegenstelle. Die dem Doketismus ergebenen Basilidianer wurden auch zu Uebertretungen der sittlichen Gebote geführt. Sie verhöhnten die Märtyrer als solche, die für ein Trugbild ihr Leben hingäben, und entzogen sich aller Verfolgung durch Theilnahme an dem heidnischen Gottesdienste; denn, so sagten sie, sowie Christus sich in alle Scheinformen einzuhüllen weiss, so könnten sie auch alles zum Scheine mitmachen, um die fleischlich-gesinnte Menge zu täuschen und ihren Verfolgungen zu entgehen. Man sieht, die Gnostiker hatten Grundsätze und Verhaltungsregeln, die für sehr verschiedenartige Leute berechnet waren, für die ernsten ernste, für die frivolen frivole, doch ohne dass solches, wie bei den Jesuiten, Sache eines Planes, einer Uebereinkunft war.

III. Wichtig ist für uns besonders das Verhältniss, worin sich die Gnostiker zum Glauben, zur Lehre, zur Gemeinschaft der Kirche stellten. Die Gnosis, deren sie sich rühmten, und in der ihnen das Wesen der Religion, von einer Seite betrachtet, aufging, unterschied sich von dem gewöhnlichen Christenglauben, *πιστις, ψιλη πιστις,* nicht blos theoretisch als tiefe Erkenntniss der Heilswahrheit, sondern auch praktisch als Bedingung der Vollkommenheit im Christenthum, der wahren Vereinigung mit der Gottheit. So lehrten die Naassener, die sich selbst Gnostiker nannten, „der Anfang der Vervollkommnung ist die Kenntniss des Menschen, die Erkenntniss Gottes aber vollendete Vervollkommnung“ [1]). Die psychischen Menschen, d. h. solche, in denen blos die niederen Seelenkräfte obwalten, sind der Gnosis nicht fähig; sie müssen durch Autorität und sinnliche Bilder geleitet werden, (als ob das Denken der Gnostiker selbst sich nicht in lauter sinnlichen Bildern bewegte). Die Gnosis eignet den pneumatischen Menschen, und es wird ihr eine ethische Bedeutung beigelegt, die für das sittliche Leben Bedenken erregt. So lehrten nach Irenäus 1, 6. 2 die sonst sittlich ernsten Valentinianer: „die psychischen Menschen, die nicht die vollkommene Gnosis haben, werden durch Werke und blossen Glauben in psychischen Dingen unterrichtet. Sie sagen aber, dass wir, die wir zur Kirche gehören, solche sind. Daher behaupten sie, für uns sei das Gutesthun (*αγαθη πραξις*) nöthig; sonst könnten wir nicht gerettet werden; sie selbst aber würden gerettet nicht durch gute That, sondern blos und allein dadurch, dass sie von Natur pneumatisch seien. Denn, sowie das Irdische (*το χοικον*) unmöglich das Heil erlange (denn es sei dessen unfähig), so könne, was geistlich ist (wofür sie sich ausgeben) unmöglich dem Verderben anheimfallen, was für Thaten sie auch vollbringen mögen. Denn, sowie das im Kothe liegende Gold seine Schönheit

---

1) **Hippolytus** 5. 6: *αρχη τελειωσεως γνωσις ανθρωπου, θεου δε γνωσις άπηρτισμενη τελειωσις.*

nicht verliert, sondern seine Natur unversehrt behält, so behaupten sie auch von sich, dass sie, in was für materiellen Dingen sie sich herumtreiben, keinen Schaden leiden und ihre pneumatische Substanz nicht verlieren."

Um nun den Inhalt der Gnosis mit dem geschichtlich gegebenen Evangelium zu vereinbaren, schlugen sie zwei entgegengesetzte Wege ein. Entweder erkannten sie die neutestamentlichen Schriften, wie sie vorlagen, als gültig und als die gnostische Lehre enthaltend an, so jedoch, dass sie diesen Schriften Gewalt anthaten und ihren eigenen Sinn hineinlegten [1]), oder sie nahmen an, das neue Testament enthalte die christliche Lehre in verstümmelter und verfälschter Gestalt. Im ersten Falle bedienten sie sich der damals so sehr beliebten, in heidnischen, jüdischen und christlichen Kreisen so sehr verbreiteten allegorischen Interpretation — mi Verschmähung aller Regeln der historisch-grammatischen Auslegung, al blos für die psychischen Menschen geeignet. Ihnen sollte der Geist alle offenbaren. So ist nach Valentin der Greis Simeon, der das Kind Jesu auf die Arme nimmt, der Demiurg, der den wahren Messias aufnimmt, ebens der Hauptmann von Kapernaum. Die dreissig Jahre, die Jesus vor Antri seines Amtes verlebte, sind für Valentin eine Bestätigung der dreissi Aeonen des Pleroma. Dieselbe Bestätigung fand er in der Erzählung vo den Arbeitern im Weinberge, Matth. 20, 1 ff., wo die verschiedenen Stun den, in welchen die Arbeiter gedungen werden, die dritte, die sechst die neunte und die elfte, zusammengerechnet, die Zahl dreissig ausmache (mit Hinzufügung von einer Stunde), die Stunden bedeuten die Aeone Das sind, bemerkt Irenäus 1, 1. 3 die grossen und wunderbaren und ve borgenen Geheimnisse, die sie vorbringen, jedwede Schriftstelle sind s im Stande ihren Erdichtungen anzupassen." So ist die letzte Emanati von zwölf Aeonen bei Valentin dadurch angedeutet, dass der Herr, zwölf Jah alt, im Tempel mit den Schriftgelehrten sich unterhielt, und was de gleichen Spielereien mehr sind [2]). — Sie nahmen daher bei Christo u den Aposteln Accommodation an, und meinten, den eigentlichen Si Christi und der Apostel durch ihre accommodirenden Reden hindurch fi den zu können; die höheren Wahrheiten der Gnosis hätten Christus u die Apostel nur der kleinen Zahl von Pneumatischen mitgetheilt, den a deren blos durch Winke und Bilder angedeutet. Sie beriefen sich, w die alexandrinischen Religionsphilosophen, wie der Verfasser der Cleme tinischen Homilien, auf eine geheime Ueberlieferung, welche erst d Schlüssel gebe zur tieferen Schrifterklärung. So rühmten sich die Schül

---

1) So muss der Prolog des Johannes der Gnosis dienen, um die Geheimnisse d Pleroma und seiner Offenbarung zu entschleiern. Sehr reichhaltig ist die Darstellung v Heinrici über die Valentinische Benützung der Schrift.

2) Phantastische Willkür der Interpretation zeigt sich auch bei Herakleon, d sonst in manchen Bemerkungen sich als sinnigen und gewandten Exegeten zeigt in sei Auslegung des Evangelisten Johannes, wovon Origenes Fragmente aufbewahrt hat. Heinrici a. a. O. 130 ff. Die Fragmente sind aus den τοποι des Origenes zum Evang lium Johannis zusammengedruckt bei Grabe specileg. II. 83—147. 236.

des Karpokrates, dass Jesus ihre Lehren insgeheim den Aposteln mitgetheilt habe; Basilides führte seine Lehren auf Glaukias, den Hermeneuten des Petrus, Valentin auf Theodas, Bekannten des Paulus, zurück. Sie wagten sogar die Behauptung, Jesus selbst sei in die Geheimnisse der höheren Welt noch nicht völlig eingeweiht gewesen. Einiges habe aus ihm der psychische Christus, Anderes der *νους*, der himmlische Christus, gesprochen (Irenäus 3, 1. 2. Im zweiten Falle, worin sie annahmen, das Neue Testament enthalte die christliche Lehre nicht in ihrer Reinheit und Unversehrtheit, lehrten sie, die Apostel selbst hätten Christum missverstanden und seine Lehre unrichtig dargestellt. — Aus dem Verhältniss, worin die Gnostiker sich zur Lehre der Kirche stellten, geht hervor, dass sie nicht daran dachten, aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuscheiden. Sie accommodirten sich, soweit sie sich öffentlich aussprachen, an die herrschenden Vorstellungen, liessen sich herab zum Standpunkte der Psychiker. Besonders Valentin und seinen Schülern wurde von Irenäus (1, 1. 1) vorgeworfen, dass sie dasselbe zwar lehrten, was die Kirche lehrte, aber etwas Anderes dabei dächten [1]. Allerdings wollten sie eine Art von theosophischen Schulen bilden, ähnlich den Mysterienvereinen des Heidenthums, die ja auch keine Lostrennung von der grösseren Gemeinschaft in sich schlossen. Die idealisirenden Gnostiker, denen die Welt ein Abbild war einer höheren Ordnung der Dinge, wendeten diese Anschauung auf den Cultus an, den sie in ihren besonderen Versammlungen zu feiern pflegten. Er stach ab gegen die Einfachheit des katholischen Gottesdienstes. — Die Markosier führten Bilder und Weihrauch in ihren Gottesdienst ein, — damals eine völlige Neuerung. Sie unterschieden eine zwiefache Taufe, eine auf den psychischen Christus, wodurch die Psychiker Sündenvergebung und Hoffnung auf Seligkeit im Reiche des Demiurgen erhielten und eine auf den pneumatischen Christus, wodurch das Pneumatische im Menschen zur Vollendung gelange und in Gemeinschaft trete mit dem Lichtreich.

IV. Eine abgesonderte Behandlung erheischt Marcion, theils weil er sich von den anderen Gnostikern auf sehr bezeichnende Weise unterscheidet, theils, weil er mit seiner Schule noch grössere Aufregung in der Kirche angestiftet als die übrigen Gnostiker [2]. Sohn des Bischofs von Sinope in Pontus, nach Epiphanius von seinem Vater wegen Unzucht, wahrscheinlich aber, weil er zu Heterodoxie hinneigte, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, kam er 140 oder 150 nach Rom, vielleicht in der Hoffnung, einen für seine Richtung günstigen Boden daselbst zu finden. Die Frage, die er den römischen Geistlichen vorlegte, wie sie die Stelle Matth. 9, 17 erklärten, dass man neuen Wein in neue Schläuche fassen müsse, zeigt deutlich, dass er die Kirche eines Rückfalles in jüdische Anschauungen und Gesetzeswesen beschuldigte. Er stand anfangs in gutem Verhältnisse zur römischen Gemeinde, machte ihr ein ansehnliches

---

1) *Ὁμοια μεν λαλουντας, ανομοια δε φρονουντας.*

2) S. über ihn Tertullian adv. Marcionem. Irenäus 1, 27. Hippolyt. 7, 29—31. 37. 10, 19. Clem. Alex. Strom 3, 3. Epiphanius, haeresis 42. Die Realencyklopädie s. v.

Geldgeschenk und wurde als Askete verehrt. In Rom lernte er den sy
rischen Gnostiker Kerdon kennen, der kurz vor Marcion unter Bischof Hy
ginus (137—141) in diese Stadt gekommen. Kerdon unterschied zwische
dem höchsten unbekannten Gott, den er vielleicht den guten Gott nannte
und dem bekannten, dem Demiurgen, der sich mit der Materie vermischt
und aus ihr die Welt bildete; er war speciell der Juden Gott. Seit seine
Bekanntschaft mit diesem Manne trat für Marcion eine entscheidend
Wendung in seinem Leben ein. Er schloss sich eifrig an Kerdon an, nahm
seine Ideen auf, bildete sie weiter fort, er fand darin die erwünschte Un
terlage für seine auf Ausweisung des Jüdischen in der Kirche ausgehende
Richtung. Bald, nachdem Valentin in Rom gelehrt und gewirkt hatte
suchte er nun daselbst seine Ansichten zu verbreiten, fand Schüler und An
hänger, aber auch eifrige Gegner und wurde mit den Seinen excommuni
cirt; in seinen Ansprachen und Sendschreiben pflegte er sie die „Mitge
hassten," „die Mitelenden" (*συμμισουμενοι, συνταλαιπωροι*) zu nennen
Am Ende seines Lebens soll er Reue gezeigt und den Wunsch ausge
sprochen haben, in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufgenommen z
werden. Die Wiederaufnahme wurde ihm versprochen unter der Beding
ung, dass er seine Anhänger der Kirche wieder zuführe; er starb, ehe e
diese Bedingung erfüllen konnte. (Tertullian de praescript. haeretic
c. 30). Er hinterliess ein Werk, betitelt *antitheses.* Es waren, wie Ter
tullian adv. Marcionem 1, 19 bemerkt, einander widersprechende Gegen
sätze *(contrariae oppositiones)*, welche dahin gingen, den Zwiespalt zwische
dem Evangelium und dem mosaischen Gesetze darzulegen, auf dass ma
aus der Verschiedenheit der beiderseitigen Lehren auf eine Verschieden
heit der Götter schliessen solle. Seine Schüler verbreiteten sich nicht nu
in Rom und in Italien, sondern auch in Aegypten, Pontus, Arabien, Sy
rien, Cypern, Thebais. Eine Menge ansehnlicher Schriften erschienen
um ihn zu widerlegen, wovon die bedeutendste die angeführte des Ter
tullian ist. Constantin erliess Gesetze gegen die Marcioniten, wodurc
aber der Sekte keineswegs ein Ende gemacht wurde. Will doch Theodo
ret im fünften Jahrhundert ungefähr tausend dieser Leute in Syrien be
kehrt haben. Seine Schüler, die auch wieder besondere Sekten bildeten
und worunter die bedeutendsten Marcus und Apelles sind, näherte
sich zum Theil im Verlaufe der Zeit den anderen Gnostikern mehr al
Marcion selbst es gethan hatte, während andere den Gnosticismus de
Meisters milderten.

Was ist nun aber die Lehre des Marcion? Sie ist bei weitem nicht
so phantastisch wie die der übrigen Gnostiker. Er hat sich nicht vie
mit den gnostischen Speculationen, die man auch mythologische Versuch
nennen könnte, abgegeben. Er dachte nicht daran, eine Geheimlehre zu
Quelle des Christenthums zu machen. Er war ein Gegner der allegorische
Erklärung. Er erkannte den Werth des Glaubens, auf den die übrige
Gnostiker so stolz herabsahen. Die Hauptsache war ihm die Losreissun
des Evangeliums vom Gesetz, als Mittel dem judäisirenden Wesen in de
Kirche ein Ende zu machen. Indem er aber dabei auf grosse Irrthüme
verfiel, hat er unwillkürlich diesen judäisirenden Zug noch bestärkt. –

Nach einigen (so nach Hippolytus X. 19) nahm er drei (nach Theodoret sogar vier) Principien, αρχαι an — den guten Gott, der die ewige Liebe ist, — den Demiurgen, ein untergeordnetes Wesen zwischen bös und gut in der Mitte stehend, erst von den Schülern eigentlich bös (πονηρος) genannt, die ὑλη, den διαβολος, πονηρος, mit dem guten Gotte in beständigem Kampfe begriffen. — Nun aber sprechen die ältesten Quellen nur von zwei Principien[1], dem guten Gott und dem Demiurgen, daher Marcion Dualist genannt wurde. Die Hyle war ihm der passive, regungslose Stoff der Welt, der gute Gott und der Demiurg waren ihm die wirksamen Mächte, die Epochen der Offenbarung bildend.

Der Demiurg ist der Weltschöpfer. Er bildete die Hyle zur Welt. Sein höchstes Werk ist der Mensch, der seiner leiblichen Natur nach aus der Hyle gebildet ist, daher das Böse im Menschen. Die Seele ist vom Demiurg, dem Wesen des letzteren entsprechend gebildet; das Pneuma konnte er ihr nicht mittheilen. Der Demiurg ist nun als solcher das Offenbarungsprincip des Alten Testamentes. Alle Gegensätze zwischen dem Alten und Neuen Testament werden auf den Gegensatz des guten und gerechten Gottes zurückgeführt. Der Demiurgos ist nicht blos gerecht, er ist leidenschaftlich. Er ist beschränkt in seinem Wissen; er weiss nicht, dass Saul in Sünde gerathen wird. Er widerspricht sich, denn er verbietet am Sabbath zu arbeiten und befiehlt doch am Sabbath die Bundeslade herum zu tragen. Er verbietet, Bilder zu verfertigen und lässt die eherne Schlange aufrichten. Selbst Diebstahl befiehlt er den Israeliten. — Er verstockt Pharao und bestraft ihn. Im Gesetz fordert er Opfer und verbietet sie durch seine Propheten. Er gab dem Menschen ein Gesetz, um seinen Gehorsam zu prüfen, um ihn nach Verdienst zu belohnen oder zu bestrafen. Die Kraft der Erfüllung des Gesetzes konnte er nicht geben, daher der Mensch fiel und unter die Herrschaft böser Geister gerieth. Unter allen Völkern hat er eines besonders erwählt. Er verhiess ihm den Messias, der die Juden, nachdem sie aus ihrer Heimath vertrieben worden, dahin zurückführen, zum herrschenden Volke auf Erden machen, sie beseligen, dagegen die Heiden mit eisernem Zepter richten sollte.

Doch dieses harte Gericht wollte der Gott der Liebe nicht zugeben. Da stieg im vierzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius Gott plötzlich in die Stadt Kapernaum herunter; denn der Unterschied zwischen Gott und Christo ist unbestimmt gelassen; Christus ist die höchste Offenbarung des Gottes der Liebe. Er war nicht der vom Demiurgen verheissene Messias der Juden, — mit blossem Scheinkörper behaftet, gekommen, um das Reich des Demiurgos zu zerstören, daher von diesem gehasst, von den Juden, auf Anstiften des Demiurgos verfolgt und getödtet. Nach seinem Tode stieg er in die Unterwelt hinunter, um die darin befindlichen Seelen der Heiden zu erlösen. — Die Sittenlehre Marcions war streng asketisch. Wahrscheinlich erkannte er nur Paulus als Apostel an, die anderen beschuldigte er einer judäisirenden Verfälschung des Evan-

---

1) Tertullian: adv. M. 1, 19 separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis.

geliums. Er nahm zehn paulinische Briefe an, die Pastoralbriefe verwarf er wegen der darin enthaltenen Vorschriften über den geistlichen Stand; auch den Brief an die Hebräer nahm er an, überdiess ein Urevangelium, aus der Verstümmelung des Evangeliums Lucä, wie er meinte, entstanden.

## Zweite Abtheilung [1].

### Die Gegenanstalten der Kirche gegen die häretischen Angriffe.

§. 1. Zusammenfassung der Gläubigen als katholische Kirche gestützt auf die mündliche Ueberlieferung und die mit derselben übereinstimmend ausgelegte Schrift.

In dieser Zeit, wo die Kirche durch die genannten Häresieen bedroh wurde, trat mit Macht hervor die Idee der katholischen, der allgemeine Kirche, im Gegensatz gegen die Häresie. Wir stehen hier an einei Wendepunkte der kirchlichen Entwicklung, der für alle folgenden Zeite von unübersehbarer Wichtigkeit geworden ist. Die Idee der katholische Kirche hatte aber eine tiefere Grundlage, als die Bekämpfung der Häre tiker, — im Wesen des Christenthums selbst und in den Resultaten de Entwicklung des apostolischen Zeitalters. Das Christenthum war im Gegei satz gegen die heidnischen Volksreligionen Universalreligion, wodurch di Menschheit in Eine Familie Gottes vereinigt werden sollte. Die wesen liche Anbahnung dazu war gegeben in der Vereinigung der Judenchriste und Heidenchristen, in der Aufhebung der Scheidewand zwischen diese beiden Bestandtheilen der Kirche. Die Allgemeinheit des Christenthum in dem Sinne, wie der Apostel Paulus sie gelehrt hatte, ist die Grundlag der Allgemeinheit der Kirche, die in sich selbst durch Einheit des Glaı bens verbunden ist (Ephes. 3, 4—7). Die Idee des allumfassenden Reich Gottes wurde entgegengesetzt dem jüdischen Particularismus, der hei nischen Religionsmengerei, entgegengesetzt dem römischen Weltreich welches die Einheit auf Unterdrückung der Nationalitäten gründete. De römischen Weltreiche stand entgegen die erhabene Idee des Reiches Go tes, worin alle Völker durch den sanften Hirtenstab des Menschensohn zusammengefasst werden sollten. Doch diess sind nur die Vorbedinunge der Katholicität.

Nach dem Tode des letzten Apostels, Johannes, befand sich d Kirche in grosser Verlegenheit wegen der Häretiker, besonders wegen d heidenchristlichen Gnostiker. Juden und Heiden warfen den Christen vo dass es so viele Sekten unter ihnen gebe. Es galt, die Identität d christlichen Glaubens darzulegen. Verlassen von der apostolischen Hil musste die Kirche doppelt die Schwierigkeit dieser Aufgabe fühlen, u

---

1) Ritschl, die altkatholische Kirche. 2. Ausgabe. — Hackenschmidt, d Anfänge des katholischen Kirchenbegriffs. Strassb. Schulz u. Comp. 1875. — Holt mann, Kanon und Tradition 1859.

doch hing an der Bekämpfung der Häretiker, an dem Siege über dieselben die Fortdauer des Christenthums. Wenn die genannten Häresieen die Oberhand erhielten, so war es um das Christenthum geschehen. Es war aber unmöglich, die Häretiker blos durch Berufung auf die Schrift zu widerlegen, denn erstens war diese noch sehr wenig verbreitet, Viele hatten das Christenthum blos durch mündlichen Unterricht, wie Irenäus 3, 4 sich treffend ausdrückt, ohne Papier und Dinte *(sine carta et atramento)* erhalten. Ueberdiess war es für die Kirchenlehrer eine äusserst schwierige Aufgabe, die Interpretation der Häretiker, wodurch sie ihre Ideen in die Schrift hineintrugen, abzuweisen; denn sie selber trieben zum Theil dieselbe Art von Auslegung. Die Häretiker liessen ja auch manche Bücher der heiligen Schrift als unächt fallen, sie gaben vor, allein den Schlüssel des richtigen Verständnisses der Schrift zu besitzen, sie beriefen sich auf eine geheime Ueberlieferung von den Aposteln her. Hätte sich die Kirche ausschliesslich auf die heilige Schrift berufen, so würde sich die Kirche von Anfang an in kleine Gemeinschaften aufgelöst haben.

Wie sollte in dieser äussersten Gefahr geholfen werden? Die Kirche, noch so nahe an die apostolische Zeit hinaufreichend, hatte ein einfaches Mittel an der Hand, um die Häretiker zu widerlegen. Der Apostel Stimme hatte in den bedeutendsten Städten des Reiches ertönt; sie hatten Gemeinden daselbst gestiftet und geleitet und sie nachher ihren zum Theil noch lebenden Schülern übergeben, im Morgenlande, ausser in Jerusalem, in Antiochien, in Syrien, in Ephesus, in Kleinasien und in anderen Städten Kleinasiens, in Alexandrien, sofern man die Stiftung der dortigen Gemeinde auf den Evangelisten Marcus zurückführte, in Griechenland, in Korinth, in Philippi, in Thessalonich, — im Abendlande, in der einzigen Stadt Rom. Von diesen Städten war das Evangelium in die kleineren Städte und Ortschaften und in die Landschaften gedrungen. Auf diesen Thatbestand richteten die angesehensten Kirchenlehrer die Aufmerksamkeit der Gläubigen, welche die Häretiker zu sich herüber zu ziehen suchten. Irenäus (3, 3) hob hervor, dass Polykarp, Bischof von Smyrna, von den Aposteln unterrichtet, mit ihnen umgehend, von ihnen zum Bischof eingesetzt, den auch er (Irenäus), gesehen und gehört habe, immer nur das gelehrt, was er von den Aposteln empfangen. Sein Zeugniss sei weit gewichtiger als dasjenige eines Valentin. Auch die Kirche von Ephesus, von Paulus getiftet, von Johannes geleitet, sei ein getreuer Zeuge der apostolischen Ueberlieferung. Tertullian *(de praescriptione haereticorum c. 21)* lehrt übereinstimmend mit dem Bischof von Lyon: „Was die Apostel gelehrt, das kann man nicht anders erfahren als durch dieselben Kirchen, welche sie gegründet, in denen sie zuerst mündlich, sodann durch ihre Schriften gepredigt haben. Mithin ist alle Lehre als authentisch anzusehen, welche mit diesen apostolischen Kirchen, Gebärmüttern und urspünglichen Stätten des Glaubens *(matrices et originales fidei)* übereinstimmt, ib. c. 36. Durchgehe die apostolichen Kirchen, in welchen die Lehrstühle der Apostel selbst das Präsidium führen, in welchen ihre authentischen Briefe vorgelesen werden, welche die Stimme und das

Antlitz eines jeden vergegenwärtigen.“ Er spricht noch weiter von den *sedes apostolicae,* von welchen die übrigen Kirchen die Ueberlieferung des Glaubens und den Saamen der Lehre *(traducem fidei et semina doctrinae)* entlehnt haben und immerfort noch entlehnen, um Kirchen zu werden.

Irenäus (3, 4) hob hervor, „man solle nicht bei Anderen die Wahrheit suchen, welche bei der Kirche leicht zu finden ist, da die Apostel selbst in dieselbe als in ein reiches Behältniss *(depositorium dives)* vollständig Alles hineingetragen haben, was zur Wahrheit des Evangeliums gehört. Wenn sich ein Streit über eine theologische Frage erhebt, sollte man nicht zu den ältesten Kirchen seine Zuflucht nehmen, in welchen die Apostel gelehrt haben, und von ihnen die Entscheidung erwarten? Was sagen wir? Wenn die Apostel uns keine Schriften hinterlassen hätten, müsste man nicht die Ordnung der Ueberlieferung befolgen, die sie denjenigen anvertrauten, welchen sie die Kirchen übergaben? Welcher Ueberlieferung viele barbarische Völker zustimmen, die an Christum glauben und ohne Papier und Dinte das Heil in ihren Herzen geschrieben festhalten und die alte Ueberlieferung fleissig befolgen. Daher kommt ihnen gar nicht in den Sinn, was die Gnostiker Fabelhaftes lehren.“ Irenäus macht auch darauf aufmerksam, dass die Häretiker die heiligen Schriften selbst verstümmeln, dass die Kirche allein die wahren unverfälschten heiligen Schriften besitze, und stellt sie entgegen den vielen apokryphischen Schriften, die in den häretischen Kreisen im Umlaufe sich befänden. Die Kirche gibt auch allein die wahre Auslegung derselben. Es ist diejenige, welche mit dem Inhalt der mündlichen Lehre der Apostel übereinstimmt, wie sie noch jetzt in den Apostelschülern und den apostolischen Kirchen fortlebt. So gewöhnte sich die Mehrzahl der Christen und zwar gewiss schon vor den Zeiten des Irenäus und des Tertullian, sich als Einheit zu fühlen, zusammengehalten durch das Festhalten an der Ueberlieferung und an der gemäss dieser Ueberlieferung ausgelegten Schrift, zusammengehalten durch die Aufeinanderfolge *(successio)* der Lehrer, welche die reine Lehre bewahren. So bildete sich die mächtige Idee der allgemeinen, katholischen Kirche, über alle Welt verbreitet, in Einem Glauben vereinigt. Der Name *εκκλησια καθολικη* kommt zum ersten mal vor in dem Brief des Bischofs Ignatius an die Gemeinde zu Smyrna [1]), welcher Brief nebst den anderen desselben Verfassers jedenfalls in ein hohes Alter hinaufreicht. Sodann kommt derselbe Name vor im encyklischen Sendschreiben der Gemeinde zu Smyrna an die Gemeinden im Pontus 167 bei Anlass des Todes ihres Bischofs Polykarp erlassen [2]), woraus hervorgeht, dass in jenem Jahre der Name katholische Kirche schon seit einiger Zeit im Gebrauche war.

Mithin traf damals der Geist der jungen Kirche eine andere Entscheidung als der reformatorische Geist des sechszehnten Jahrhunderts. Die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts setzen den Häretikern die Tradition entgegen; die Reformatoren verwerfen die Tradition und gehe[n]

---

1) c. 8. *όπου αν φανη ό επισκοπος, εκει το πληθος εστω, ώσπερ όπου αν Χριστος Ιησους, εκει ή εκκλησια καθολικη.*

2) Bei Euseb. 4, 15. *γενομενος επισκοπος της εν Σμυρνη καθολικης εκκλησια[ς].*

lediglich auf die Schrift zurück; und doch ist bei aller nicht zu läugnenden Verschiedenheit das Ziel, welches beide Theile verfolgen, dasselbe, nämlich die wahre Lehre der Apostel unverfälscht durch spätere Zusätze kennen zu lernen und festzuhalten. Weil die Lehrer des zweiten Jahrhunderts sich in Berührung mit einer noch unverfälschten Tradition befanden, darum gingen sie auf diese zurück und hielten sich an sie, während die Reformatoren, weil sie es mit einer im Laufe der Jahrhunderte sehr verunreinigten Tradition zu thun hatten, sich von derselben hinweg wendeten, um auf die Schrift zurückzugehen. Dasselbe Streben, welches die einen zum Gebrauch der Tradition hin trieb, bewog die andern, von ihr abzusehen. Auf beiden Seiten waltet derselbe Geist, nur anderer Mittel sich bedienend, nur in andere Formen eingehend.

Es lag also im Begriffe der Katholicität die Vereinigung von zwei Momenten, erstens das Zurückgehen auf die Apostel, wobei von den Kirchenlehrern noch bemerkt wurde, dass alle Häretiker hinterher gekommen, dass sie schon um deswillen nicht im Besitz der Wahrheit sein könnten, indem ihre Lehren die wahre Lehre voraussetzten, sowie der Irrthum die Wahrheit voraussetze, wovon er eben die Abirrung sei. Dazu kommt als zweites Moment, dass die überwiegende Mehrheit der Gläubigen sich auf dieser Seite befindet, in Beziehung worauf Tertullian den Satz geltend macht: *quod apud multos unum invenitur, non est erratum.* Diese beiden Momente der Katholicität finden wir schon bei Paulus vertreten. Im Briefe an die Kolosser 1, 5, deutet er auf das höhere Alter des reinen Evangeliums, das ihnen gepredigt worden, im Gegensatze zu den später gekommenen Irrlehrern (*προηκουσατε*), sowie auf die allgemeine Verbreitung des reinen Evangeliums (*εν παντι τῳ κοσμῳ*) im Gegensatz zu dem vereinzelten Häuflein der Irrlehrer mit ihrem Anhange.

## §. 2. Sammlung der ächten, unverfälschten neutestamentlichen Schriften.

Die Art, wie die Häretiker mit den heiligen Schriften umgingen, die verstümmelten und interpolirten Schriften, die so in Umlauf kamen, überdiess die apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften, die diese Zeit in Fülle hervorbrachte und woran auch solche sich betheiligten, die durchaus nicht zu den Häretikern gehörten, diess Alles trieb die Kirchenlehrer an, die ächten, unverfälschten heiligen Schriften aufzusuchen und sie zu unterscheiden von den apokryphischen und pseudepigraphischen Schriften. — Die Schriften, die unseren neutestamentlichen Kanon bilden, waren jede zunächst in einem gewissen Kreise von Gemeinden beschlossen geblieben. Die apostolischen Briefe wurden in denjenigen Gemeinden, an welche sie gerichtet waren, vorgelesen Kol. 4, 16. Bis in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts aber gab es noch durchaus keine Sammlung derselben. Nun fing man noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts an, sie zu sammeln. Die Sammlung, erst weit später Kanon genannt, umfasste zwei Theile, die vier Evangelien, ausgeschieden, wie Irenäus meldet, aus einer unzählbaren Menge von apokryphischen Evangelien; das nannte man

*το ευαγγελιον, το ευαγγελικον.* — Dazu kamen die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe, unter dem Namen *ὁ αποστολος, το αποστολικον.* Die Sammlung war noch durchaus nicht vollendet, im Einzelnen nicht ganz festgestellt, und verschiedene andere Schriften genossen auch ein grosses Ansehen und wurden in den Versammlungen vorgelesen. Immerhin ist es ein grosses Verdienst der katholischen Kirche dieser Zeit, diese Sammlung gemacht zu haben. Sie verfuhr dabei mit sicherem Takte, wie die Vergleichung mit den apokryphischen Producten es deutlich beweist. Was wäre aus dem Christenthum geworden, wenn es den Häretikern gelungen wäre, die von ihnen gebrauchten heiligen Schriften selbst nur theilweise in den Kanon einzuschmuggeln? Auch die reiche pseudepigraphische Literatur, die in diesem unkritischen Zeitalter viele Bewunderer fand, konnte den ächten heiligen Schriften Eintrag thun; schon als Gegengewicht gegen diese Literatur war die genannte Sammlung von grosser Bedeutung, und eine Vergleichung der kanonisch gewordenen Schriften mit den ausserkanonischen schon vom Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts zeigt, welche tiefe Kluft zwischen beiden Classen von Schriften befestigt ist.

## §. 3. Die Glaubensregel und das apostolische Symbol.

Der Inbegriff der apostolischen Verkündigung, wie sie in der mündlichen Ueberlieferung und in den neutestamentlichen Schriften niedergelegt worden, war die Glaubensregel oder kirchliche Regel, auch Regel der Wahrheit genannt (*κανων εκκλησιαστικος*) bei Clemens Alexandr. Strom. 7, 15, *κανων της αληθειας* bei Irenäus 1, 1. *Regula fidei* bei Tertullian *de virg. vel. 1*, *de praescriptione haeretic. c. 13. Species eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur* bei Origenes, *de principiis, Prooemium*). Diese Regel war keineswegs eine von den Aposteln angeerbte Formel, enthielt aber die Summe der apostolischen Predigt, wie sie durch die Ueberlieferung in der heiligen Schrift zu den späteren Geschlechtern gekommen war; und darum konnte man sie als *a Christo institut[a] ab apostolis tradita* hinstellen, wiewohl sie in ihrer empirischen Gestalt nicht direct auf den Herrn und seine Jünger zurückgeht. Sie wurde von den Lehrern in freier Form aufgezeichnet und von ihnen nach dem jedesmaligen Bedürfnisse weiter oder enger gefasst. Daher weichen die verschiedenen Formulare derselben von einander ab. Deutlich tritt [in] allen die Entgegensetzung gegen die genannten haeretischen Irrthümer, insonderheit gegen die judenchristlichen, sodann gegen die heidenchristlichen hervor. Die Glaubensregel hatte keinen öffentlichen, kirchenrechtlichen Charakter, zeigt aber deutlich das Bestreben und das Bedürfniss, den Hauptinhalt des Christenglaubens zu fixiren, worauf auch der Name *κανων, regula* hinweist.

Wir übergehen die kleinen Ansätze dazu in den ignatianischen Briefen *(ad Trallianos c. 9, ad Smyrnaeos c. 2, ad Magnesios c. 11)* und bei Justin (Apol. 1, 6) und gehen sogleich zu der ältesten und wichtigsten Formel über, wie sie Irenäus 1, 10, 1 mittheilt:

„Die in der ganzen bewohnten Welt bis ans Ende der Erde verbreitete

Kirche hat von den Aposteln und ihren Schülern überkommen den Glauben an Einen Gott, der Himmel und Erde erschaffen" — gegen den heidnischen Polytheismus, gegen den gnostischen Weltschöpfer, gegen das Emanationssystem, gegen den Dualismus — „und an Einen Christus, Sohn Gottes, um unseres Heiles willen Fleisch geworden" — gegen die gnostische Lehre von einem oberen und unteren Christus, zugleich gegen den Doketismus — „und an den heiligen Geist, der durch die Propheten verkündigt hat die Heilsanstalten (*οικονομιας*), das Kommen und die Geburt aus der Jungfrau" — gegen die Ebioniten und einen Theil der Gnostiker — „das Leiden, die Auferstehung und die leibliche Auffahrt gen Himmel unseres geliebten Herrn Jesu Christi und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um Alles unter Ein Haupt zusammenzufassen und aufzuerwecken alles Fleisch der ganzen Menschheit, damit vor Jesu, unsern Herrn und Gott, Heiland und König jegliches Knie sich beuge derer, die im Himmel, auf Erden, unter der Erde sind und jegliche Zunge ihn bekenne, und damit er ein gerechtes Gericht halte über alle Geister der Bosheit, die Gottlosen und Ungerechten in das ewige Feuer werfe, den Gerechten aber und Heiligen, die seine Gebote gehalten und in der Liebe beharrt haben, sei es von Anfang an oder indem sie sich durch Busse erneuert haben, Leben, Unsterblichkeit und ewige Herrlichkeit gebe."

Bei Tertullian finden wir drei verschiedene Formeln, kürzer gefasst, aber mit einigen neueren Bestimmungen; die kürzeste ist die in der Schrift *de virg. vel. c. 1* mitgetheilte, das neue darin ist dieses, dass von Christo gesagt wird, er werde wieder kommen und richten die Lebendigen und die Todten auch durch die Auferweckung des Fleisches (*per carnis etiam resurrectionem*). Die Formel in der Schrift *de praescriptione haeretic. c. 13* ist etwas weitläufiger; es wird die Schöpfung aus Nichts genannt, die Schöpfung durch das Wort, was Gottes Sohn genannt worden; er sei den Patriarchen erschienen und zuletzt in der Jungfrau Maria herunter gebracht worden, aus dem Geist des Vaters. — Erhöht nach der Auferstehung zur Rechten des Vaters habe er den heiligen Geist ausgesendet, er werde wieder kommen in der Herrlichkeit u. s. w. „Diese Glaubensregel, sagt Tertullian, von Christo angeordnet, ist bei uns keinen weiteren Fragen unterworfen." In der Schrift *adversus Praxeam c.* 2 ist im Ganzen dasselbe gesagt, nur mit montanistischer Färbung. Bei Origenes (*de Principiis Prooemium §. 4*) ist die Glaubensregel schon complicirter, wodurch sich die spätere Periode der Entwicklung kund gibt, in welcher der Gegensatz gegen die ebionitische und heidenchristliche Häresis weit schärfer und ausführlicher hervorgehoben und zugleich das Interesse des dogmatischen Systems des Origenes gewahrt ist, indem er die von der Kirchenlehre unbestimmt gelassenen Punkte scharf abzirkelt, um für seine Philosopheme Raum zu gewinnen. Zu diesen Formeln kommt noch die Glaubensregel bei *Novatian de trinitate seu de regula fidei,* welche nur die gewöhnlichen Erweiterungen der Taufformel bietet, sodann die kurze *mensura fidei* bei Victorin von Petavio in Oberpannonien, jetzt Petau in Steyermark, in seinen Scholien zu Offenbarung Joh. 11, 1, und die *καθολικη διδασκαλια* in den apostolischen Constitutionen VI, 14 untermischt

mit sittlichen Ermahnungen; es wird die Bemerkung vorausgeschickt, dass die Apostel, wozu namentlich Paulus gerechnet wird, zusammen dieses Bekenntniss aufgesetzt haben [1]).

In der Glaubensregel, besonders wie sie bei Irenäus und Tertullian vorliegt, haben wir das Glaubensbekenntniss der katholischen Kirche im Kampfe mit der juden- und heidenchristlichen Häresis des zweiten Jahrhunderts, „den ersten nicht bloss individuellen, zusammenfassenden Ausdruck für den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewusstseins.“ Die Fluctuationen des Inhalts lassen nur um so deutlicher den festen Kern erkennen, der zu Grunde liegt und bürgen auch für die Freiheit der Entwicklung. Wer also an diesem Bekenntniss festhielt, galt für katholisch. Mit Recht konnte die katholische Kirche erklären, dass, wer sich von ihr in dieser Beziehung trenne, des Heiles verlustig gehe.

Verschieden von der Glaubensregel, obschon damit verwandt, ist das apostolische Symbolum. Dass es nicht von den Aposteln ist abgefasst worden, so dass jeder der zwölf Apostel einen Artikel aufgestellt hätte, diese erst im vierten Jahrhundert aufgekommene Sage bedarf heut zu Tage keiner Widerlegung. Eben so wenig braucht bewiesen zu werden, dass die Stellen 1 Tim. 6, 12 *ὡμολογησας την καλην ὁμολογιαν ενωπιον πολλων μαρτυρων* und 1 Petri 3, 21 *συνειδησεως αγαθης επερωτημα εις θεον*, Nachfrage eines guten Gewissens an Gott bei der Taufe, nicht nothwendig auf das Bekenntniss des apostolischen Symbols, wie es uns seit dem vierten Jahrhundert vorliegt, bezogen werden müssen. Allerdings war mit der Taufe ein Bekenntniss verbunden. Wenn Jesus seinen Jüngern befiehlt, alle Völker auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen (Matth. 28, 19), so erhellt daraus, dass die Täuflinge das Bekenntniss des Glaubens an den dreieinigen Gott ablegten; das wird die *ὁμολογια* sein, welche Timotheus ablegt, das *επερωτημα εις θεον*, insofern der Täufling dabei befragt wurde und als Antwort seinen Glauben bekannte [2]). Hilarius von Poitiers derselbe, der behauptet, in der allerersten Zeit habe das Bekenntniss des dreieinigen Gottes genügt, fügt hinzu, dass die Taufformel wegen der weit verbreiteten häretischen Meinungen erweitert worden. Davon haben wir ein unzweideutiges Zeugniss bei Tertullian, *de corona militis* c. 3, wo er die Taufe beschreibt: *ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit.* Bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts war also die ursprünglich auf das Bekenntniss des dreieinigen Gottes beschränkte Taufformel in etwas erweitert worden, d. h. es waren wohl einige der Sätze, wie wir sie in der Glaubensregel gefunden, hinzugekommen. Doch in der Schrift *de baptismo* c. 6 deutet Tertullian nur so viel an, dass in der Taufformel die Kirche erwähnt werde. Aus-

1) Die verschiedenen Formulare der Glaubensregel sind abgedruckt in **Hahn**, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche.

2) Allerdings werden in der Apostelgeschichte die Täuflinge lediglich auf den Namen Christi getauft: Apostelgesch. 2, 38. 8, 16, 37. 10, 48. Gal. 3, 27. Allein schon Basilius M. bemerkte mit Recht: *ἡ του Χριστου κατηγορια του παντος εστιν ὁμολογια*.

erdem erhellt aus der Schrift *de praescriptione haeretic.* c. 36, dass im 'aufsymbol die Auferweckung des Fleisches erwähnt war. Es ist mög-ich, dass Tertullian wegen der Arcandisciplin die Taufformel nicht ge-ıauer beschreibt. Bei Cyprian ist sie schon weit mehr ausgebildet. Er führt ıls Bestandtheile derselben die Vergebung der Sünden und das ewige Leben ın. Am Ende des dritten oder am Anfange des vierten Jahrhunderts, noch vor dem Concil von Nicäa, d. h. im siebenten Buche der apostolischen Constitutionen erscheint das Taufbekenntniss in sehr erweiterter Gestalt; es enthält theils wesentlich dasselbe, was unser Taufsymbol, aber in grösserer Ausführlichkeit, theils fehlt die Erwähnung des heiligen Geistes bei der Zeugung Christi, die Höllenfahrt, die Gemeinschaft der Heiligen. Später verliert sich jene Weitläufigkeit, sowie das polemische Interesse, welches sie hervorgerufen, zurücktritt, und es kommen die mangelnden Stücke hinzu, und so haben wir das fertige apostolische Symbol, aber erst im fünften Jahrhundert [1]).

Nun fragt sich, wie verhalten sich die Glaubensregel und das apostolische Symbol zu einander? Hiebei ist wohl zu beachten, dass dieses noch sehr unvollständig entwickelt war zu einer Zeit, da uns schon ausführliche Formulare der Glaubensregel vorliegen. Doch kann man deswegen nicht sagen, dass diese die Mutter, das Symbol die Tochter sei; denn dieses existirte in seiner einfachsten Gestalt als Bekenntniss des Glaubens an den dreieinigen Gott vor der Glaubensregel und dasselbe Bekenntniss war der feste Kern, der der Glaubensregel zu Grunde liegt. Nun bildete sich um jenen festen Kern ein Inbegriff der christlichen Lehre und wurde im Kampfe mit den Häretikern erweitert. Er mag als Grundlage des Katechumenenunterrichts gedient haben und wurde auch als Autoritätswaffe gegen die Häretiker gebraucht, während die Kirche bei Ertheilung der Taufe sich noch einige Zeit mit dem einfachen Bekenntniss des Glaubens an den dreieinigen Gott begnügte. Nun aber entstand das Bedürfniss, den Gegensatz der gesunden Lehre gegen die häretische nicht nur theologisch, sondern auch kirchlich festzustellen, und die Katechumenen vor der Gefahr der Häresie durch ein weitläufigeres Bekenntniss sicher zu stellen. So wurde das Taufbekenntniss allgemach erweitert, und dieselben Verhältnisse, welche früher die einzelnen Artikel der Glaubensregel ins Leben gerufen, bewirkten nun, dass dieselben Artikel einer nach dem anderen dem Taufsymbol beigefügt wurden; so wurde es factisch der Erbe der Glaubensregel, erhielt auch von ihr her den Ehrennamen apostolisch und wurde vom vierten Jahrhundert an selbst *regula fidei* genannt.

S. Stockmeyer, wann und auf welche Veranlassung ist das apostolische Symbolum entstanden. Basel 1846. — Caspari, Urkundensammlung zur Geschichte des Taufsymbols 1. Band — der es in seiner römischen Form bei Hahn S. 3 in das apostolische Zeitalter hinaufrückt. — Güder, Artikel Glaubensregel in der Realencyklopädie. — v. Zezschwitz, System der Katechetik S. 70 ff. — Semisch, das apostolische Glaubensbekenntniss, sein Ursprung, seine Geschichte 1872.

1) In der römischen Form nach Rufinus in der expositio symboli apost. bei Hahn a. a. O. S. 3.

## §. 4. Begriff der Häresis, des Häretischen.

*Αἱρεσις* war zuvörderst *vox media*, Bezeichnung einer jeden durch eigenthümliche Grundsätze und Tendenz sich kund gebenden Partei; das Wort wurde angewendet auf die Schulen der Philosophen, selbst der Juristen, im Neuen Testament zunächst von den Sadducäern Apostelgesch. 5, 17, von den Pharisäern Apostelgesch. 15, 5 gebraucht, auch zur Bezeichnung der Bekenner Christi Apostelgesch. 24, 5. 28, 20. Paulus gebraucht den Ausdruck von den Christen aus Accommodation, Apostelgesch. 24, 14 *κατα την ὁδον ἡν λεγουσιν αἱρεσιν*. Also findet er etwas Tadelnswerthes in der Sache, die dadurch bezeichnet wird. Dieses Tadelnswerthe legt Paulus in den Begriff Tit. 3, 10; es ist Abirrung von der gesunden Lehre, die Spaltung erregt, darunter verstanden, aber noch zusammengestellt mit *σχισμα* 1 Cor. 11, 19. Gal. 5, 20. Sehr scharf tritt er gegen den häretischen Menschen auf, den man nach ein- oder zweimaliger Ermahnung meiden soll Tit. 3, 10. Auf dieser Grundlage erbaute sich der Begriff der Häresis mit Hinzunahme des Begriffs der Katholicität.

1) Häretiker sind diejenigen, die von der apostolischen Lehre abweichen, wie sie zumal in der Glaubensregel zusammengefasst ist. „Sie bringen fremdes Feuer auf den Altar Gottes, d. h. fremde Lehre und werden daher vom himmlischen Feuer verzehrt werden," sagt Irenäus 4, 26. 2. 2) Insofern sie vom gemeinsamen Glauben der katholischen Kirche abweichen, constituiren sie sich als Einzelpartei, als rebellische Minorität. 3) Insofern die Glaubensregel durch die Bischöfe gehandhabt wird, sind die Häretiker solche, welche den Bischöfen, die von den Aposteln abstammen, den Gehorsam aufsagen, sich von ihnen abwenden, um da und dort separirte Häuflein zu bilden. 4) Die Häresis führt unter christlichen Namen unchristliche Lehren ein, sie verdirbt den Sinn der biblischen Ausdrücke. Das Gefährliche der Häresis besteht eben in diesem äusseren Zusammenhange mit dem Christenthum. Sie ist ein tödtendes Gift mit Honig vermischt, nach Ignatius an die Gemeinde zu Tralles c. 6; derselbe nennt sie auch Wölfe, die sich glaubwürdig stellen (*λυκοι αξιοπιστοι*, an die Philad. c. 2). 5) Die Häresis entspringt aus subjectiver Willkür, aus Mangel an Glauben, aus Vermischung des Christenthums mit der Philosophie; dazu kommen Ehrgeiz, Habsucht und andere irdische Motive. Sie zeigt eine grosse Zerfahrenheit, wogegen die katholische Lehre dieselbe ist in allen Kirchen (doch wie viele Ausnahmen gab es davon!). 6) Die Häresis ist das hinterher gekommene, die katholische Wahrheit das Ursprüngliche und schon um deswillen das Wahre. 7) Ignatius empfiehlt für die Häretiker zu beten (ad Smyrn. c. 4), im Allgemeinen wich man den Erörterungen mit ihnen aus und schloss sie von der Gemeinschaft mit der Kirche aus, sie dem Schicksale von Chore, Dathan und Abiron überlassend. Es zeigt sich darin eine polemische Heftigkeit, die leider nur zu leicht zu erklären ist. Welche Aeusserungen in dieser Beziehung selbst dem Apostel Johannes zugeschrieben wurden, davon ist schon die Rede gewesen. In seinem zweiten Briefe v. 10. 11 hatte er all

Gemeinschaft mit den Häretikern untersagt. Es war allerdings nöthig, dass ein starker Abscheu gegen die Häresis entstünde, damit das Ganze der Kirche vor ihrem Gifte bewahrt bliebe.

So waren denn die Anstalten getroffen, welche das fernere Eindringen der Häresis in die Christenheit verhindern sollten. Die Kirchenlehrer begnügten sich aber nicht damit. In der Behandlung der Dogmen, im Ganzen wie im Einzelnen nahm die Kirche eine Kampfstellung ein gegen die gefahrdrohende Häresis, dieselbe Kampfstellung nehmen wir wahr in Hinsicht der Verfassung, sogar des Cultus und der Sitte. In allen Zweigen der kirchlichen Entwicklung bildete sich im Gegensatz gegen die häretischen Abirrungen ein bestimmter, katholischer Typus aus, zum deutlichen Beweise, welchen mächtigen indirecten Einfluss die Häresis auf die Kirche ausgeübt hat.

---

# Vierter Abschnitt.

## Die Geschichte der Theologie.

Dasselbe polemische Interesse, welches die Gegenanstalten der Kirche gegen die judenchristliche und heidenchristliche Häresis hervorgerufen, wozu noch das apologetische Interesse gegen die Angriffe der Juden und Heiden hinzukam, gab immerfort mächtigen Antrieb zum Anbau der Theologie, und diese erheischt um so mehr unsere Aufmerksamkeit, je mehr sie massgebend wurde für alle folgende Zeit. Es entwickelte sich zumal in der griechich-morgenländischen Kirche schon ein ziemlich reges theologisches Leben, welches, von bescheidenen Anfängen ausgehend, bald kühn genug war, sich an die Lösung der schwierigsten Probleme der Theologie zu wagen. Es zeigte sich dabei, welch' einen weiten Gesichtskreis das Christenthum dem denkenden Geiste eröffnet. Das Streben nach Uebereinstimmung in der Lehre beschränkte so wenig die Freiheit der Entwicklung, dass bereits sehr verschiedenartige Richtungen aus dem Schosse der katholischen Kirche hervorgingen. So zeigte sich eine sehr in die Augen fallende Verschiedenheit zwischen der griechisch-morgenländischen und der lateinisch-abendländischen Theologie und besonders in jener schon sehr verschiedenartige Richtungen, auch neue Abirrungen.

### Erstes Capitel. Die Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller

#### §. 1. der griechisch-morgenländischen Kirche.

Es lag in der Natur der Sache, dass das christliche Dogma zunächst weniger entwickelt und erläutert, als einfach bezeugt wurde nebst praktischer Anwendung desselben; und auch dann, als es nöthig schien, gegen

die wachsende Macht der Häresie. noch stärker aufzutreten, gab es Lehrer, welche sorgfältig jede Anschliessung an die hellenische Philosophie vermieden, von der ja eben die gnostische Häresis abgeleitet wurde.

I. In den Kreis dieser Richtung gehören zuvörderst einige Männer, die noch zu den apostolischen Vätern gerechnet werden.

Hier kommt zunächst der Brief des Barnabas in Betracht der von Clemens Alexandr. Strom 2, 6 und in anderen Stellen sowie von Origenes c. Celsum 1, 63 als ächte Schrift dieses aus der Apostelgeschichte bekannten Mannes angesehen und benützt, dagegen von Euseb. 3, 25 zu den νοθοις und von Hieronymus de viris ill. c. 6 zu den apokryphischen Schriften gerechnet wird. Es ist allerdings nicht wohl möglich, dass ein apostolischer Mann das mosaische Gesetz als das Werk eines bösen Engels betrachtete (c. 9), die Apostel als vor allen grosse Sünder bezeichnete c. 5 (ὑπερ πασαν ἁμαρτιαν ανομωτερους), das Fasten der Juden völlig verwarf c. 3, da doch aus der Apostelgeschichte bekannt ist, dass Barnabas fastete 13, 2. 3. 14, 23. Er leugnet sogar, dass Gott jemals mit den Israeliten im Bundesverhältniss gestanden. Der Verfasser ist ein Heidenchrist, der im Anfang der Regierung Hadrians schrieb, wie aus mehreren Anzeichen hervorgeht. Zweck des Briefes ist, zu erweisen, dass der alte Bund, buchstäblich verstanden, nicht giltig ist, dass er dagegen, geistig verstanden, ein Vorbild ist auf den neuen, an den die Christen sich allein zu halten haben; diese Erkenntniss, diese Gnosis will der Verfasser seinen Lesern vermitteln — durch ausschweifende Anwendung der allegorischen Auslegung. Das auffallendste Beispiel davon ist die allegorische Erklärung der Zahl der dreihundertundachtzehn Sclaven des Abraham, wo die beiden ersten Buchstaben I und H (10 + 8) Jesum bedeuten und weil das Kreuz Gnade verschaffen sollte, so werden dreihundert hinzugesetzt, welche durch T das Zeichen des Kreuzes bezeichnet werden; „ich habe das noch Niemand mitgetheilt, setzt der Verfasser hinzu, aber ich weiss, dass ihr dess würdig seid“ c. 9. Der Brief ist gegen judenchristliche Häresie, so wie auch gegen die Juden selber gerichtet, und das Hervorheben der Gnosis deutet darauf, dass zur Zeit der Abfassung das Streben nach Gnosis sich in der Kirche lebhaft kund gab [1]).

Der bereits in der Geschichte der Verfolgungen erwähnte Ignatius, Bischof von Antiochien, kommt hier in Betracht wegen der ihm zugeschriebenen Briefe. Er war Bischof von Antiochien und nach den Märtyreracten Schüler des Johannes, was jedoch nicht richtig sein kann, da er in allen Briefen, die seinen Namen tragen, nirgends andeutet, dass er einen der Apostel gekannt habe, so wie er auch Bischof Polykarp nicht gesehen bis kurze Zeit, bevor er ihm schrieb. Er erlitt

1) Dieser Brief ist öfter. besonders herausgegeben worden, zuletzt 1869 durch J. G. Müller, auf Grund des vollständigen griechischen Textes, der sich glücklicherweise im codex sinaiticus des Neuen Testaments vorgefunden. Die beigefügten Anmerkungen geben eine sehr genaue Erläuterung des Textes — so wie aller einleitenden Fragen über Beschaffenheit des Briefes, der Abfassung u. s. w. Riggenbach (der sogenannte Brief des Barnabas 1873) gibt die deutsche Uebersetzung und Bemerkungen dazu. — Siehe ausserdem das Programm von Weizsäcker zur Kritik des Barnabasbriefes. 1863.

nter Trajan 109 — oder 116 in Rom den Märtyrertod, indem er den vilden Thieren vorgeworfen wurde. Dass der Kaiser ihn nach Rom transportiren liess, das macht keine Schwierigkeit. Es geschah oft, dass die Provincialstatthalter Material zu Hinrichtungen in andere Provinzen schickten, also nicht auffallend, dass sie auch nach Rom solches Material lieferten. Vielleicht hoffte der Kaiser, Ignatius werde durch die beschwerliche Reise in der treuen Festhaltung an seinem Bekenntnisse wankend gemacht werden. Dieser Mann soll nun, auf der Wegführung nach Rom verschiedene Briefe geschrieben haben, die wichtig sind für die Geschichte der Kirchenverfassung, aber auch für das Dogma, indem wir aus ihnen den Zustand der Häresis in diesem Jahre, wo der Verfasser schrieb, kennen lernen. — Im Ganzen tragen fünfzehn Briefe den Namen des Ignatius, sind aber offenbar von sehr verschiedenem Alter und Werthe. Es kommen eigentlich nur die sieben von Euseb. 3, 36 angeführten in Betracht: an die Gemeinde zu Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna, Ephesus, Rom und der an Bischof Polykarp. Sie finden sich in einer längeren und in einer kürzeren Recension vor. Im Allgemeinen neigt sich das Urtheil dahin, dass die kürzere Recension der längeren vorzuziehen, dass sie als dem ächten Texte näher stehend anzusehen sei. Euseb kennt keine anderen Briefe, als die genannten sieben, und hat niemals von einem Zweifel an der Aechtheit derselben gehört. Man hat in der starken Anpreisung des Episkopats die Spur einer späteren Abfassung oder einer Interpolation dieser Briefe zu finden geglaubt, aber gerade diese starke Anpreisung scheint darauf zu deuten, dass der Episkopat noch jungen Datums ist und gar sehr der Unterstützung bedarf. Ueberdiess ist der Episkopat anders gefasst, als bei den anderen Vätern, z. B. bei Irenäus, der die Bischöfe als Nachfolger der Apostel ansieht, während die Briefe des Ignatius sie als Nachfolger und Stellvertreter Christi auffassen, und die Presbyter als Nachfolger der Apostel, ein Verhältniss, welches an die Nähe der Gemeinde zu Jerusalem erinnert, welche Gemeinde eine Zeitlang leibliche Verwandte des Herrn zu Bischöfen oder Vorstehern wählte. Zudem ist der Episkopat bei Ignatius nicht, wie er sonst in der katholischen Kirche auftritt, Organ der Verbindung der Gemeinden, er ist lediglich Gemeindeamt, er hat keine über die Grenzen der Ortsgemeinde übergreifende Bedeutung. Man hat in der *σιγη*, angeführt im Brief an die Magnesier c. 8, eine deutliche Spur der Valentinianischen Gnosis zu finden geglaubt und daraus einen neuen Grund gegen die Aechtheit abgeleitet. Allein bei Hippolyt lib. 6, 18 wird ein Fragment aus der *αποφασις μεγαλη* des Magiers Simon mitgetheilt, woraus deutlich erhellen soll, dass Simon den Begriff der *σιγη* kannte[1]). Eine starke Instanz gegen die Aechtheit hat man gefunden in den Resultaten der Forschungen des Engländers Cureton; er hatte 1839 und 1843 in der nitrischen Wüste zwei syrische Handschriften gefunden, welche den Brief an Polykarp, den an die Ephesier und den an die Römer enthielten. Der Text dieser syrischen Briefe ist nun noch kürzer als der der kürzeren

1) Es bleibt freilich mehr als unsicher, ob diese *αποφασις μεγαλη* der Zeit vor Valentin angehört, ob sie von Simon herrührt.

bereits genannten Recension der sieben Briefe, und es wird der Episkopat nicht gar so hoch gestellt, als Stellvertretung Christi, wie in jener Recension. Das erklärt sich vielleicht daraus, dass der syrische Auszug, den Cureton gefunden, nur für den liturgischen Gebrauch bestimmt war. Auf jeden Fall ist kein zwingender Grund da, warum man diese syrischen Documente als die einzig ächten Reliquien des Ignatius ansehen sollte. Auf der anderen Seite muss die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, dass Interpolationen angebracht wurden, anerkannt werden [1]).

Polykarp, der aus der Geschichte der Verfolgungen bekannte Bischof von Smyrna, der daselbst 167 auf dem Scheiterhaufen sein Leben endete, nach Irenäus, der einst sein Schüler gewesen, von Aposteln unterrichtet, von Aposteln zum Bischof von Smyrna eingesetzt (Iren. adv. haer. 3, 3. 4), vertrat im Leben und im Sterben die apostolische Tradition der katholischen Kirche und bezeugte immer einen grossen Abscheu vor den gnostischen Lehren, so dass, wenn etwas davon vor ihm geäussert ward, er auszurufen pflegte: „o guter Gott, auf welche Zeiten hast du mich aufbewahrt, dass ich solches erleben muss." Euseb. 5, 20. Derselbe ist Verfasser eines Briefes an die Gemeinde zu Philippi, dessen Aechtheit durch das Zeugniss des Irenäus, des Schülers von Polykarp, bestätigt wird (Iren. 3, 3. 4); und der zugleich die erste Anführung der ignatianischen Briefe enthält c. 9 und 13. Der Brief verdankt seine Entstehung, wie es scheint, einer schmerzlichen Erfahrung, welche die Gemeinde gemacht hatte, da der Presbyter Valens mit seiner Frau Gemeindegelder unterschlagen hatte. Polykarp ermahnt die Philipper zu sanfter Behandlung dieser Leute und wünscht, dass Gott ihnen wahre Sinnesänderung einflösse c. 11, der Brief enthält ausserdem noch allerlei sittliche Ermahnungen, die sich auch speciell an die einzelnen Stände richten. Zugleich zeigt sich der Verfasser als Bekenner der paulinischen Rechtfertigungslehre (c. 1). Er warnt vor dem gnostischen Irrthum des Doketismus, und zwar mit denselben Worten wie Johannes. Die Menschwerdung des Wortes heisst bei ihm *ελευσις εν σαρκι* 1 Joh, 4, 2 [2]).

In den Testamenten der zwölf Patriarchen, geschrieben zu Anfang des zweiten Jahrhunderts von einem Judenchristen, der in der Form erdichteter Abschiedsreden der Söhne Jakobs an ihre Söhne die noch dem Christenthum fern stehenden Juden zur Annahme desselben einladet, sind hauptsächlich sittliche Ermahnungen enthalten, woran sich Weissagungen anschliessen. Das Judenchristenthum des Verfassers hat nichts Ebionitisches an sich; denn er erkennt Paulus als Apostel an und Christus ist ihm mehr als Prophet, er ist ihm Hoherpriester, nirgends deutet er an, dass die Heiden bei dem Eintritt in die Kirche sich der Beschneidung unterwerfen sollen.

Ebenfalls judenchristlich, aber nicht ebionitisch ist der Standpunkt des

1) Vgl. Ignatius von Antiochien von Dr. Zahn. 1873.

2) Wegen der Aufforderung c. 5 sich den Presbyteren und Diakonen zu unterwerfen ὡς θεῳ και χριστῳ, eine Interpolation dieser Stelle anzunehmen, scheint nicht gerechtfertigt.

erfassers der Schrift: der Hirte [1]), der sich selbst auf den Begleiter des postels Paulus, Hermas Röm. 16, 14 zurückführt. Die Schrift, die sich ı Visionen bewegt, ist hauptsächlich ethischen Inhalts, sie ist eine Bussredigt an die hochmüthigen Geistlichen, an die sittlich erschlafften Laien, ine Busspredigt, geschärft durch die Ankündigung: der Herr ist nahe, lötzlich kann er kommen. Die Schrift hat mit dem Montanismus Aehnichkeit; es sind dieselben Fragen, die beide behandeln, Busse, zweite Ehe, Askese, Verhältniss von Prophetie und Amt, wobei die unächte Prophetie von der ächten geschieden wird. Hermas, obschon er die hierarchische Richtung bekämpft, wie er denn gegen die Kathederreiter polemisirt (*πρωτο-καθεδριται*) will doch, dass durch sie seine Offenbarungen der Kirche mitgetheilt werden; die Reaction ist noch eine innerkirchliche. Hermas erscheint nach Dorner als Vorläufer des Montanismus. Er ist nach Nitzsch auf dem Wege vom Judenchristenthum zum Dogma der Glaubensregel; selbst die Christologie geht nicht über den judenchristlichen Monarchianismus hinaus, doch ist keine Spur von Festhaltung der Beschneidung wahrzunehmen, an deren Stelle die christliche Taufe getreten. Auffallend ist seine Empfehlung der Werke, als ob er bereits *opera supererogatoria* aufstellen wollte [2]). Verfasser ist auf keinen Fall der paulinische Hermas, wie Origenes meinte, sondern er ist überhaupt unbekannt. Er lebte aber zu einer Zeit, wo bereits die häretische Gnosis sich kund gab (Similitudo 9, 22), aber von Marcion ist nicht die Rede. Die Schrift mag in dem zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. — Dass sie unter Nerva oder unter Domitian geschrieben, davon muss abgesehen werden. — Sie genoss unter den katholischen Kirchenlehrern ein grosses Ansehen. Erst in der neuesten Zeit ist der ächte griechische Text entdeckt und veröffentlicht worden [3]).

Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, steht wie die anderen

---

1) S. Hermas, der Hirte des, von Dr. Th. Zahn. 1867.

2) Visio III. 3 *εαν δε αγαθον ποιησης εκτος της εντολης του θεου, σεαυτῳ περιποιησῃ δοξαν περισσοτεραν και εσῃ ενδοξοτερος παρα τῳ θεῳ οὗ εμελλες ειναι.*

3) Origenes ad Rom. 16, 14 stellt die Schrift den kanonischen an die Seite. Irenäus 4, 20. 2 citirt sie als *ἡ γραφη*. Auch Clemens spricht davon mit Verehrung Strom 1, 29. 2, 1, ebenso Tertullian vor seiner montanistischen Periode, de oratione c. 16, während er sie de pudicitia c. 10 als apocrypha falsa, adultera verwirft. Euseb. 3, 25 setzt sie zwar unter die *νοθα*, aber mit dem Brief des Barnabas und der Apokalypse des Johannes. — Die Schrift kannte man lange Zeit nur nach einer alten lateinischen Uebersetzung, Paris 1513 zum ersten mal gedruckt — vom griechischen Texte waren nur Bruchstücke vorhanden. — Erste Ausgabe des griechischen Textes von Anger und Dindorf. Leipzig 1856, nach einer von Simonides fabricirten gefälschten Copie der Abschrift des griechischen Textes, die sich in einem Athoskloster gefunden, — sodann 2. Ausgabe des griechischen Textes von Tischendorf nach der ersten ächten Abschrift des Simonides. Tischendorf fand 1859 im Codex sinaiticus einen nicht vollständigen griechischen Text, dessen Varianten bei Dressel (2. ed.) verzeichnet sind. — Es sind aber seitdem zwei alte lateinische und eine äthiopische Uebersetzung entdeckt worden. — Diese Materialien benützte Hilgenfeld für seine Ausgabe des Hermas. Leipzig 1866 im dritten Fascikel des Neuen Testamentes extra canonem receptum. S. auch Tischendorf über den Text des Hermas in der Realencyklopädie 19. Band S. 631.

bis jetzt genannten Vertreter der sich bildenden katholischen Theologie an der Pforte des alten Katholicismus, den er als fleissiger Sammler apostolischer Traditionen wesentlich gefördert hat. Irenäus 5, 33, 4 nennt ihn Zuhörer des Johannes; aber Euseb. 3, 39 sieht diese Angabe an als auf einer Verwechslung mit dem Presbyter Johannes beruhend. In seinem leider bis auf Fragmente verloren gegangenen Werke *λογιων κυριακων εξηγησις* hat Papias, auf Grund sorgfältiger Nachforschung bei denen, die ihm authentischen Bericht über das, was die Apostel und die Jünger des Herrn gesagt, zu geben im Stande waren, Aussprüche Jesu zusammengestellt und mit Erklärungen begleitet. Aus den von Euseb. aufbewahrten Worten der Einleitung zu diesem Werke sehen wir deutlich, dass die Tradition als die Trägerin des in der Erinnerung der älteren Zeitgenossen noch lebenden Bildes Christi aufgefasst wird. Die Schrift des Papias war vornehmlich auch dahin gerichtet, die falschen gnostischen Traditionen durch die Entgegenstellung der verbürgten apostolischen zu bestreiten und zu widerlegen. Doch ist nicht zu leugnen, dass er auch sehr unverbürgte, geradezu falsche muss aufgenommen haben, so z. B. die, betreffend die ausserordentliche Fruchtbarkeit der Erde im tausendjährigen Reiche Iren. 5, 33, 3, daher ihn Euseb. 3, 39 einen an Geist beschränkten Mann genannt hat. Er starb' als Märtyrer in Pergamus, unter Mark-Aurel wahrscheinlich 167.

Hegesipp ist für die neue Tübingerschule eine Hauptstütze der Ansicht, dass in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts der Ebionitismus in der Kirche herrschend war (S. Euseb. 2, 23. 3, 11. 16. 20. 32. 4, 8. 11. 21. 22). Ein geborener Jude, nachdem er den christlichen Glauben angenommen, schenkte er der Zerspaltenheit der jüdischen Sekten seine Aufmerksamkeit. Da er viele Irrthümer derselben sich in die Form christlicher Häresieen kleiden sah, machte er, eifrig für die Einheit der Lehre, um „den gesunden Kanon der Heilsverkündigung kennen zu lernen“ (Euseb. 3, 32) Reisen zu sehr vielen Bischöfen, um zu erfahren, was ihr Glaube sei, und fand in allen Kirchen, die er besuchte, denselben Glauben, wie das Gesetz, die Propheten und Christus ihn bezeugen; dieser Einheit stellte er die häretische Vielheit gegenüber. Die Früchte seiner Studien sind fünf Bücher von Denkwürdigkeiten, *ὑπομνηματα* bis auf werthvolle, von Euseb. aufbewahrte Fragmente verloren gegangen. Er suchte darin, nach Euseb. 4, 8 in einfacher Schreibart die irrthumsfreie Darstellung der apostolischen Predigt zu geben. Der Titel und einzelne Anführungen bei Euseb. könnten zur Vermuthung führen, dass das Werk ein rein geschichtliches war. Es geht aber aus anderen Indizien hervor, — da die historischen Notizen nicht chronologisch geordnet sind, — dass das Ganze ein apologetisch-polemisches Werk war, doch angefüllt mit vielen historischen, zum Theil sehr wichtigen Angaben. Daher führt ihn Euseb. 4, 8 unter den Vorkämpfern für die christliche Wahrheit gegen die Häresieen auf. So ist Hegesipp eine beachtenswerthe Erscheinung in dem Process der Bildung der altkatholischen Kirche als solcher, wie derselbe durch den Gegensatz gegen die Häresis bedingt ist. Dass er auf ebionitischem Standpunkt gestanden, ist ein falscher Schluss aus einigen von Euseb. aufbewahrten

ragmenten seiner Schrift. So ist seine Schilderung Jakobi, des Gerechen, des Bruders des Herrn allerdings stark judenchristlich gefärbt aber eineswegs ebionitisch, übrigens aus der Tradition geschöpft. Wenn der mstand, dass Hegesipp die Orthodoxie der Kirche im Anschlusse an Geetz, Propheten und Christum findet, beweisen soll, dass er Ebionit geesen, so müsste auch Paulus als Ebionit gelten, da er von sich aussagt, postelgesch. 26, 22, er lehre nichts, als was in Moses und den Propheten nthalten sei. Eben so kann man nicht sagen, er polemisire gegen Paulus, ndem er sich dagegen erkläre, dass kein Auge die den Gerechten bereieten Güter gesehen habe u. s. w. (1 Cor. 2, 9 nach Jesaia 64, 3), wahrscheinlich wurden diese Worte von Gnostikern missbraucht. Die Gnosis ist überhaupt der einzige Feind, durch den er die Einheit der Kirche gefährdet sieht. Wäre er ebionitisch gesinnt, wie könnte er seinen Glauben bei Polykarp und Clemens von Rom wieder finden? Die in Korinth vorgefundene Lehre sieht er als identisch an mit derjenigen, die Clemens vorträgt. Der stärkste Beweis für seine nicht ebionitische Richtung ist die Ansicht des Euseb. über ihn, der doch dessen Schrift genau kennt und ihn an die Spitze der Kirchenlehrer stellt, die von der apostolischen Verkündigung im Gegensatz gegen die gnostische Häresis zeugen. Er lebte bis c. 180.

Der als Verfasser einer dem Kaiser Mark-Aurel überreichten Apologie bereits angeführte Melito, Bischof von Sardes, verfasste auch viele Schriften gegen die Gnostiker, zur Vertheidigung der evangelischen Verkündigung — über den im Körper erschienenen Gott (*περι του ενσωματου θεου* [1]), darüber, dass Gott nicht Urheber der Sünde sei, über die Kirche, über die Natur des Menschen u. A. (Euseb. 4, 26 [2]).

Unter den Vertretern der katholischen Lehre und Bekämpfern der Häresie, die wir bis jetzt betrachtet haben, nimmt die bedeutendste Stelle Irenäus, Bischof von Lyon, ein [3]). Von Geburt ein Grieche, wie sein Name und seine Schriften es bezeugen, wahrscheinlich in der Mitte des zweiten Jahrhunderts geboren und im Schoosse einer christlichen Familie, wurde er frühe Schüler von Polykarp, Bald begab er sich nach Gallien, vielleicht zu dem Zwecke, die Gnostiker, besonders die Valentinianer, die sich auch in diesem Lande eingenistet und Anhang gefunden hatten (1, 13.

---

1) Neander meint zwar, es sei die Rede von der Körperlichkeit Gottes, in dem Sinne, den Tertullian damit verband. Neander beruft sich auf Origenes, der diese Vorstellung bei Melito voraussetzt; er gibt aber zu, dass Origenes des Melito Schrift wahrscheinlich nicht gelesen habe. — S. Steitz unter Melito in der Realencyklopädie.

2) Eine der verlorenen Schriften des Mannes, *κλεις*, Schlüssel, wahrscheinlich eine in die heilige Schrift einleitende oder zur Erklärung derselben dienliche Schrift, glaubten die französichen Benedictiner wieder gefunden zu haben und gaben sie heraus im Spicilegium Solesmense. Vol. II. III. Steiz hat in den Studien und Kritiken 1857 die Unächtheit der Schrift nachgewiesen.

3) S. Graul, die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters 1860. Ziegler, Irenäus, der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche. Berlin 1871. Duncker, des heiligen Irenäus Christologie u. s. w. 1843.

1—7), zu bekämpfen. Er verbrachte daselbst einige Jahre als Presbyter (Euseb. 5, 4) und erlebte die schreckliche Verfolgung der Gemeinden von Lyon und Vienne 177, wurde nach dem Tode des Bischofs Pothinus dessen Nachfolger (178) und starb als Märtyrer im Jahre 202.

Mit welcher Innigkeit und Treue er an dem Lehrer seiner Jugend hing, das bezeugt er in der Epistel an seinen Jugendfreund Florinus, der zu den Gnostikern abgefallen war. „Was wir, sagt er, in den ersten Jahren gehört und erfahren haben, wächst mit unserer Seele zusammen, so dass ich noch den Ort beschreiben kann, wo der selige Polykarp sass, sein Ausgehen und sein Eingehen, seine Lebensweise und seine körperliche Gestalt, die Reden, die er zur Gemeinde hielt, wie er seinen Umgang mit Johannes und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten, erzählte, wie er ihre Reden wiederholte und welche Worte des Herrn er aus ihrem Munde vernahm, welche Wunder des Herrn sie ihm erzählten. In allen diesen Dingen theilte er nur solches mit, was mit der Schrift (den geschriebenen Evangelien) übereinstimmte. Diess Alles hörte ich nach der mir von Gott widerfahrenen Gnade eifrig an und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder und durch die Gnade Gottes bewege ich es immerfort in meinem Herzen“ (Euseb. 5, 20). Das ist der Mann, der die Bedeutung der mündlichen Tradition überhaupt für die Kirche so sehr hervorhob, durch seine eigene Erfahrung sie bestätigend. Es gehörte diess zu seiner Kampfstellung gegen die Häresie, die gnostische zumal. Er erkannte aufs tiefste die Gefahr, womit die Gnosis das Christenthum bedrohte, er deckte die grundstürzenden Irrthümer der Gnostiker, die gänzliche Haltlosigkeit und Willkürlichkeit ihrer glänzenden Systeme, ihre willkürliche Behandlung der heiligen Schrift auf. So schlug er, wie Graul sagt, die Riesenschlange, die an der Wiege des Christenthums lauerte, zu Boden. Eine gewisse Einseitigkeit war aber mit dieser polemischen Stellung unmittelbar gegeben, und in jener Phase der Entwicklung auch heilsam als Gegengewicht gegen die gnostischen Verirrungen. Es ist ihm nicht möglich, das Streben nach tieferer Erfassung des Christenthums, welches im Gnosticismus sich dunkel regte und auf so grosse Abwege gerathen war, irgendwie als solches anzuerkennen. Die Philosophen sind ihm diejenigen, die von Gott schlechterdings nichts wissen, sie sind die Vorläufer der Gegner des Christenthums. Irenäus ist von der Polemik gegen die Gnosis so sehr beherrscht, dass ihm der Blick für die Berührungspunkte des Christenthums mit der Philosophie völlig verschlossen bleibt; ausser den Wahrnehmungen der Sinne und des natürlichen Verstandes haben für ihn allein die Aussprüche der Schrift und der Ueberlieferung Gewissheit. In dieser Beziehung steht er im Ganzen sogar unter Justin. Dagegen hat er, wie wir gesehen, die grossartige Idee der allgemeinen, katholischen Kirche mit Macht erfasst, wie sie auf Tradition und Schrift sich gründet und den wesentlichen Inhalt ihres Glaubens in der Glaubensregel ausspricht. Es lässt sich aber nicht verkennen, dass bei Irenäus die christliche Kirche im Begriffe ist, aus einer nur durch geistige Bande zusammengehaltenen Gemeinschaft zu einer streng einheitlichen, auch äusserlich besonders durch den Episkopat festgeordneten Anstalt zu werden,

odurch das Christenthum ein gewisses gesetzliches Gepräge erhielt. Die olemik gegen die gnostische Verachtung und Verwerfung des Mosaismus rug wesentlich dazu bei. Uebrigens griff Irenäus noch in anderer Beiehung vielfach in die Zeit ein und erwies sich als friedliebend, seinem Namen entsprechend [1], in allem gemässigte Ansichten festhaltend. Er zeigt sich wohl unterrichtet in der Schrift Alten und Neuen Testamentes, wohl bekannt mit den alten Dichtern und Philosophen, besonders mit Plato und Homer. Es finden sich in ihm Ansätze zu einer wahrhaft theologischen Behandlung der Glaubenswahrheiten. — Seine vielen Schriften, Euseb. 5, 20 aufgezählt, gegen die Gnostiker hauptsächlich gerichtet, sind meistens verloren gegangen. Erhalten ist nur die eine bereits angeführte Hauptschrift: Widerlegung und Zerstörung der fälschlich sogenannten Erkenntniss (*ελεγχος και ανατροπη της ψευδωνυμου γνωσεως*), gewöhnlich unter dem Titel *adversus haereses* angeführt, in fünf Büchern, in Gallien vor dem Jahre 192 geschrieben, nur in einer schlecht lateinischen Uebersetzung erhalten. Fragmente des griechischen Textes finden sich bei einigen Kirchenvätern, und sind von den Herausgebern, Massuet (Paris 1710), Stieren (Leipzig 1853), Wigan Harvey (Cambridge 1857) zusammengestellt worden. Diese Schrift, eine Hauptquelle für die Kenntniss des Gnosticismus ist besonders gegen die in Gallien eingenisteten Valentinianer gerichtet.

II. Indem die Gnostiker eine philosophische Auffassung und Begründung des Christenthums erstrebten, indem die Heiden das Christenthum mit Hülfe der Philosophie angriffen, entstand bei denkenden, gebildeten Geistern unter den Christen das Streben, sich in ihrer Behandlung der christlichen Lehren auf diesen philosophischen Boden zu versetzen, den Gegnern die Waffe, die sie gegen das Evangelium brauchten, zu entwinden, die Berührungspunkte zwischen der Philosophie und dem Evangelium aufzusuchen und zu verwerthen, das Christenthum selbst als die höchste Philosophie aufzufassen und es auf diese Weise mit dem wissenschaftlichen Geiste der Zeit auszusöhnen. Dadurch erhielt es eine für gebildete Heiden ansprechendere Form und konnte sich um deswillen auch unter den höheren Classen der Gesellschaft mehr verbreiten. Dadurch wurde es auch vor abergläubischer, fanatischer und roh sinnlicher Auffassung bewahrt, in welche eine Religion leicht geräth, deren Anhänger ohne wissenschaftliche Ausbildung blos dem Gefühle und der Phantasie folgen. Auf der andern Seite war mit derselben Richtung eine gewisse Gefahr verbunden, die einer Vermengung von Christenthum und Philosophie, und diese Gefahr trat wirklich ein. — Es war hauptsächlich die platonische Philosophie, an welche die Kirchenlehrer sich anschlossen, freilich keineswegs rein, sondern es war eine eklektische Philosophie, doch mit Vorherrschen des Platonischen. Wenn nun Plato bisweilen auf einen *αρχαιος λογος* hindeutet, nach dem er sich richte, wenn er auf Männer sich beruft, die von Gott besonders erleuchtet worden, so beziehen diess die Väter auf Mosen, die Propheten und die alttestamentliche Offenbarung.

---

1) **Euseb.** 5, 24 *και ὁ μεν Ειρηναιος φερωνυμος τις ων τη προσηγορια, αυτω τε τῳ τροπῳ ειρηνοποιος.*

Von solchen philosophischen Christen oder christlichen Philosophen, die gewöhnlich den Philosophen-Mantel beibehielten, gab es eine ziemliche Anzahl, wovon hier nur die bedeutendsten erwähnt werden sollen.

Justin der Märtyrer, der schon öfter genannte, kommt zuerst in Betracht [1]). Geboren zu Anfang des zweiten Jahrhunderts in Flavia Neapolis, dem alten Sichem, dem heutigen Nablus, im Schosse einer heidnischen Familie, fühlte er früh in sich den Trieb nach Erkenntniss des Wahren. Er wandte sich der Reihe nach an mehrere Philosophen, die ihn entweder nicht befriedigten oder durch ungebührliche Forderungen abstiessen. Der Stoiker theilte ihm nichts über Gott mit, indem er meinte, das sei überhaupt kein wichtiger Gegenstand der philosophischen Speculation. Zu einem Platoniker fühlte er sich am meisten hingezogen; denn dieser versprach ihm unmittelbare Anschauung der Gottheit. Voll von solchen Gedanken, um sich ungehindert denselben hingeben zu können, begab er sich eines Tages an das Gestade des Meeres, an einen einsamen Ort. Da sah er einen Greis, von mildem, ehrwürdigem Ansehen, der an demselben Gestade die Ankunft einiger Verwandten erwartete, auf sich zukommen. Es entspann sich ein Gespräch zwischen beiden. Justin brachte seine platonische Weisheit vor, wodurch er zur Anschauung Gottes und zur Seligkeit zu gelangen hoffte. Der Greis trieb ihn aber durch seine Fragen so sehr in die Enge, dass Justin endlich ausrief: welche Lehre soll ich mir denn aneignen, wenn bei allen Philosophen keine Wahrheit zu finden ist? worauf der Greis erwiederte, dass er die ersehnte Wahrheit leicht finden könne, wenn er sich an die rechte Quelle wende; es seien in alten Zeiten Propheten aufgestanden, bestätigt durch Wunder und Weissagungen als Organe des göttlichen Geistes, in ihren Schriften seien die reichsten Schätze untrüglicher religiöser Wahrheit niedergelegt; diese solle Justin erforschen: „Bete, dass sich die Pforten des Lichtes dir erschliessen, denn das sind Dinge, die Niemand erkennen kann, als welchem Gott und sein Christ es gegeben“ (Dialog mit Tryphon c. 3—8). Justin befolgte den Rath und fühlte sich mehr und mehr zum Christenthum hingezogen. Allein es waren über die Christen so abscheuliche Gerüchte ausgesprengt worden, dass er zu dem Glauben, den sie bekannten, kein Vertrauen fassen konnte. Da sah er sie als Märtyrer, ohne Furcht im Tode und bei Allem, was die Menschen schrecklich nennen; nun erkannte er, dass sie unmöglich in Lastern und Wollust leben könnten. Apologie II. c. 12. Justin wurde im Jahre 133 Christ, etwa dreissig Jahre alt; er widmete sich der Bekehrung heidnischer Gelehrter und der Vertheidigung des Christenthums durch Schriften und öffentliche Vorträge, die er in mehreren Städten des Reiches, namentlich in Rom hielt. Er ahnte, dass er für seinen Glauben das Leben werde lassen müssen, und dass der Cyniker Crescens, dessen scheinheilige Unwissenheit er öffentlich blos gestellt hatte, ihn zu verderben suchen werde. (Apol. II. c. 3). So geschah es auch (Euseb 4, 16). Sein Tod durch Enthauptung in Rom fällt nach der Berechnung von Semisch in das Jahr 166, unter Marc-Aurel.

1) Vergl. über ihn das Werk von Semisch 1840 und die neue Ausgabe seiner Werke von Otto.

Justin's Thätigkeit war nach den drei Seiten hin, woher die Angriffe auf das Christenthum kamen, gerichtet; 1) gegen die Heiden eine apologetische; die betreffenden zwei Apologieen sind bereits angeführt, 2) gegen die Juden; das Document davon ist der Dialog mit dem Juden Tryphon, 3) gegen die Häretiker; aber die dahin einschlägigen Schriften sind verloren gegangen. Gewiss ist, dass Justin eine Zusammenstellung, *συνταγμα* aller Häresieen machte (Apologie I. c. 26. Euseb. 4, 11). Er schrieb eine besondere Schrift gegen Marcion (Iren. 4, 14. Euseb. 4, 14). Alle anderen ihm beigelegten Schriften sind als unächt abzuweisen.

Um Justin richtig zu beurtheilen, müssen vor Allem zwei irrthümliche Ansichten über ihn abgewiesen werden; die eine, dass er eine Entwicklungsphase des Ebionitismus darstelle, wobei wir uns der Kürze halber auf die treffenden Gegenbemerkungen von Semisch im Artikel Justin in der Realencyklopädie berufen; die andere, dass er den Platonismus auf das Christenthum geradezu übertragen habe. — „Justin steht, sagt Semisch, als Repräsentant einer neuen Richtung an der Spitze seines Zeitalters, einmal darin, dass er, angeregt durch Aristides, das Christenthum mit der classischen Bildung in eine nicht mehr zu lösende Verbindung brachte und durch philosophische Behandlung des Glaubens die Anfänge einer christlichen Theologie einleitete, sodann, indem er durch den Rückschritt zu einer mehr ethisch gesetzlichen Auffassung des Christenthums [1]) einer der Hauptbegründer des seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts sich feststellenden kirchlichen Katholicismus wurde.“ Was seine Anschliessung an Plato betrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, dass sie sich nicht auf diesen Philosophen beschränkte, wie denn in seiner Logoslehre der Einfluss der Stoiker sich zeigt. Alles Wahre und Gute, was sich bei den griechischen Dichtern und Philosophen findet, gehört den Christen an; jeder hatte etwas vom Vernunftsamen (*σπερματικος λογος*). Der *λογος* offenbarte sich ihnen und wirkte in ihnen, bevor er in Christo Mensch wurde; und es hat daher Christen gegeben vor Christo; solche, die mit dem *λογος* in Gemeinschaft gelebt haben, sind Christen. Denn die Lehrsätze Christi und die Plato's sind bei aller Verschiedenheit einander ähnlich. (Apolog. II. c. 13). Das Gute und Wahre der vorchristlichen Zeit bleibt aber nur das Vorspiel zu dem, was in der christlichen Zeit in vollendeter Fülle hervortrat, als die absolute Wahrheit. So fasste Justin das Christenthum mehr als Wissen, als die höchste Philosophie auf und das ist bedingt durch die Einseitigkeit seiner griechischen Bildung. — In seinen Schriften gibt sich Justin einige Blössen, theils durch allegorische Spielereien (im Dialog), theils durch unkritische Nachlässigkeit in Prüfung von historischen Angaben, allein sein Verdienst ist, der Apologetik ein so sprechendes Gepräge aufgedrückt zu haben, dass angesehene Kirchenlehrer manche seiner Gedanken und Beweismittel sich aneigneten. Die Logoslehre, der Angelpunkt seiner ganzen Theologie wurde von den alexandrinischen Theologen aufgenommen und weiter entwickelt.

---

1) So nennt er im Dialog mit Tryphon c. 18 Christum *ὁ καινος νομοθετης*.

Hauptsächlich kommen in Betracht die Lehrer der ale-
ıdrinischen Katechetenschule [1]).

Stiftungen wie das μουσειον oder die Akademie von Alexandrien, von
ı römischen Kaisern reichlich unterstützt, und wie die reichhaltige Bi-
.othek veranlassten in dieser Stadt einen grossen Zusammenfluss von
elehrten und Philosophen und trugen überhaupt bei zur Verbreitung
issenschaftlicher Bildung. Diese Sachlage musste auch auf die Unter-
ichtsanstalten der Kirche Einfluss ausüben. Nirgends traten so häufig wie
n Alexandrien Gelehrte und Philosophen zur christlichen Partei über; in
Alexandrien standen, wie wir gesehen, einige der bedeutendsten Gnostiker
auf. Daher es den dortigen Bischöfen nöthig schien, den Katechumenen-
unterricht nur durch bewährte, kenntnissreiche Männer geben zu lassen,
damit er den hohen Anforderungen des gelehrten Alexandrien genügen
könnte. Diese Männer fanden bald zahlreiche Zuhörer; denn nicht nur
Katechumenen besuchten ihre Vorträge; sie zogen auch andere junge Män-
ner an, welche eine tiefere Kenntniss vom Christenthum erstrebten und
sich zum Dienst der Kirche vorbereiteten. So entstand die christliche
Schule von Alexandrien, die katechetische oder kirchliche genannt.
Die Anfänge mögen wohl bis in die ersten Jahrzehnde des zweiten Jahr-
hunderts hinaufreichen. Um 180 war sie vollkommen ausgebildet, oft lehr-
ten gleichzeitig mehrere Katecheten, — von den Zuhörern nahmen die
Lehrer kein Honorar an, der Unterricht wurde im Hause des Lehrers
ertheilt; nicht selten wechselten Fragen und Antworten, es kamen auch
Frauen in die Vorträge, wie auch Jungfrauen und Knaben an den Vor-
trägen der heidnischen Philosophen Theil nahmen [2]). Der erste Lehrer
war Pantaenus (181—203), der früher Stoiker und Missionar im fernen
Asien gewesen (Euseb 5, 10) und nun als Lehrer sein Leben beschloss.
Von seinen zahlreichen Schriften, die sich alle auf die Erklärung der Schrift
bezogen, haben sich nur wenige Fragmente erhalten.

Wir richten unsre Aufmerksamkeit auf die zwei folgenden Lehrer. Cle-
mens (Eus. 5, 11), ob in Athen oder in Alexandrien geboren, bleibt unge-
wiss, nach Epiphanius haer. 32, 6 jedenfalls im Schooss einer heidnische
Familie, begabt mit beweglichem, nach Wahrheit strebendem Geiste, tüch-
tig gebildet in den Schulen seiner Vaterstadt, scheint frühe zum Christe
thum übergetreten zu sein. Von jetzt an fühlte er den Drang nach tiefer
Erkenntniss des Christenthums; er verlangte etwas mehr als den einfach
Glauben, er bereiste viele Länder und suchte überall die Männer auf,
denen er Belehrung zu erhalten hoffte. Er behauptet von ihnen, woru

1) S. Guericke, de schola quae Alexandriae floruit catechetica 1824 —
Thomasius, Origenes 1837. — Redepenning, Origenes 1841—1846. — Ausgal
Schriften des Clemens, von Sylburg 1592, von Heinsius 1616, von Migne. Hand
von Oberthür 1779, von Klotz 1831. — Ausgaben der Schriften des Origenes vc
Rue, — eine von Lommatzsch 1831—46, eine von Migne. Mehreres von Origene
sonders edirt worden, so die Schrift περι αρχων von Redepenning, das Werk ge
sus u. A.

2) Redepenning I. 67—69.

selbst Apostelschüler, die ächte apostolische Tradition empfangen und sich angeeignet zu haben (Stromat. l. c. 1). In Alexandrien fand er den Mann, der allen seinen Wünschen entsprach; er nannte ihn die sicilianische Biene, weil er die Blüthen von der prophetischen und apostolischen Wiesenflur pflückte. Unter ihm bildete sich Clemens zum Lehrer heran. Nachdem er Presbyter geworden, ernannte ihn Bischof Alexander 189 zum Nachfolger des Pantaenus im Vorsteheramt an der katechetischen Schule. Auch Heiden besuchten seine gediegenen Vorträge und viele unter ihnen wurden für den christlichen Glauben gewonnen. Der Verfolgung unter Septimius Severus (202) entzog er sich, um nicht sich selbst der Gefahr preis zu geben (Strom. 4, 4), er begab sich zu einem ehemaligen Schüler, Bischof Alexander zu Flaviades in Kappadocien (Euseb. 6, 11). Von seinen späteren Schicksalen, von seinem Tode ist nichts bekannt [1]).

Seine drei uns erhaltenen Hauptwerke bilden Ein Ganzes, zusammengehalten durch die Idee des göttlichen, schon vor der Menschwerdung in der Welt wirksamen Logos. Dieser, der göttliche Lehrer der Menschen, sucht sie zuerst vom Götzendienst und lasterhaften heidnischen Leben abwendig zu machen und sie zum Glauben zu bewegen; diess ist der Inhalt der Ermahnungsrede an die Griechen (*λογος προτρεπτικος προς Ἑλληνας*). Darauf sucht er ihre Sitten umzuwandeln, diess der Inhalt des *λογος παιδαγωγος*; endlich führt er sie ein in die Geheimnisse der christlichen Religion in den Stromata (*στρωματεις* c. 9), buntgewirkte Teppiche, was wir *miscellanea* nennen würden; der Name ist hergenommen von ihrem mannigfaltigen Inhalte, oder vom Mangel an methodischer Ordnung. Clemens behauptet, den Hauptinhalt aus Pantaenus geschöpft zu haben. Von seinen übrigen Schriften ist nur die eine erhalten: *τις ὁ σωζομενος πλουσιος*, in welcher am Ende die schöne Erzählung (*μυθον ου μυθον* nennt sie Clemens) von dem durch den Apostel Johannes bekehrten Jüngling sich findet; — die übrigen Schriften sind folgende: das Passah; Gespräche über das Fasten; über die Verläumdung, eine Ermahnung zur Standhaftigkeit oder an die so eben Getauften; dann der Kirchenkanon, wodurch er gegen judaisirende Irrthümer beweisen wollte, dass die Schriftstellen des Alten, sowie die des Neuen Testamentes unter sich übereinstimmen, endlich die leider verloren gegangenen *ὑποτυπωσεις* in acht Büchern, worin man in späterer Zeit viele gottlose und fabelhafte Reden fand [2]).

Clemens nimmt seinen Ausgangspunkt zunächst vom allgemeinen Glauben der Christen, enthalten in der Schrift und in der Tradition, zusammengefasst in der Glaubensregel. Gegen die Abweichung davon, gegen die Häretiker spricht er sich so scharf aus wie nur irgend ein anderer katholischer Lehrer Strom. 7, 16: so wie einer aus einem Menschen ein Thier wird, wie diejenigen, die durch die Zaubertränke der Circe berauscht waren, so hört derjenige, der gegen die kirchliche Tradition ankämpft und zu den Meinungen der Häretiker abfällt, auf, ein Mann Gottes zu sein. Wer aber, von diesem Irrthume sich abwendend, der Schrift sich

---

1) S. Moehler Patrologie S. 430.
2) Photius codex 109. Euseb. 6, 13.

unterwirft und sein Leben der Wahrheit hingibt, wird aus einem Menschen gleichsam Gott“ (όιον εξ ανθρωπου θεος αποτελειται). Die γνωσις sieht er durchaus an als auf dem Glauben ruhend; er beruft sich dabei auf Jesaia 7, 9, nach der Uebersetzung der LXX.: so ihr nicht glauben werdet, versteht ihr nicht erkennen (εαν μη πιστευσητε, ουδε μη συνητε. Die Gnosis hat im Glauben ihren wahren Inhalt. Dabei bleibt er aber durchaus nicht stehen. Zur Entwicklung der Gnosis ist die Philosophie nöthig, — die Philosophie, die auch von Gott kommt und nicht, wie einige wähnen, vom Teufel; sie war das den Griechen gegebene Testament; gleichwie das Gesetz erzog sie (επαιδαγωγε) die Hellenen für das Christenthum. So kommt Clemens dahin, was mit seinen grundlegenden Erklärungen nicht ganz zusammenstimmt, den Glauben nur als eine abgekürzte Erkenntniss des Nothdürftigsten, worunter er wohl die Glaubensregel versteht, aufzufassen (ἡ πιστις = συντομος των κατεπειγοντων γνωσις), die tiefere Erkenntniss wird nur erlangt mit Hülfe der griechischen Philosophie, worunter er nicht ein besonderes System derselben versteht, sondern eine eklektische Philosophie (Strom. 1, 7), worin jedoch das platonische Element vorherrscht. Nach Massgabe des angegebenen Verhältnisses der Philosophie zur Gnosis muss die andere Erklärung verstanden werden, dass die Gnosis ein zum Wissen erhobener Glaube (πιστις επιστημονικη) sei [1]). Daher nun der mit Erkenntniss ausgestattete, der Gnostiker, — so nennt ihn Clemens durchweg —, weit über demjenigen steht, der die blosse πιστις hat. Gemäss dem platonischen Satze, dass die wahre Erkenntniss auch mit dem richtigen Handeln verbunden sein müsse, wird der Gnostiker die wahre Tugend üben, er wird ein im Fleische wandelnder Gott sein (εν σαρκι περιπολων θεος). Der Gnostiker allein hat die wahre Liebe (Joh. 15, 14. 15), während die πιστις durchaus noch mit knechtischer Furcht verbunden ist; der Gnostiker allein ist derjenige, der in Wahrheit die Gottheit verehrt (μονον οντως ειναι θεοσεβη τον γνωστικον), der darum von Gott geliebt wird und dahin gelangt, Gott zu lieben (Strom. 7, 1). Was aber die Quelle dieser so Grosses wirkenden Gnosis betrifft, so gibt Clemens nicht in den Stromaten, sondern in einem von Euseb aus den Hypotyposen aufbewahrten Fragment (Euseb. 2, 1) eine geheime Ueberlieferung an, die ihm den wesentlichen Inhalt seiner Sätze mittheilt; die Gnosis, sagt Clemens, übergab der Herr nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Johannes und dem Petrus, diese den übrigen Aposteln, diese den siebenzig Jüngern, wovon einer Barnabas war [2]).

Origenes, mit dem Beinamen des Stählernen, von eisernen Eingeweiden, geschmückt (αδαμαντινος, χαλκεντερος), der einflussreichste, bedeutendste Theologe der alexandrinischen Schule, der auch weit über sein Zeitalter hinaus wirksam gewesen, geboren 185 zu Alexandrien, von christlichen Aeltern, anfangs vom Vater in den Wissenschaften und im Christenthum unterrichtet, besuchte darauf, im späteren Knabenalter, die

1) Auch so definirt er die γνωσις: επιστημονικη αποδειξις των κατα την αληθη φιλοσοφιαν παραδιδομενων. Strom. 2, 11.

2) Clemens hält den Brief des Barnabas für ächt.

orträge des Clemens, noch später die Schule des **Ammonius Sakkas**, n sich in der Philosophie auszubilden. Sein Vater starb als Märrer in der Verfolgung des Septimius Severus, sein Vermögen wurde nfiscirt. Origenes, der ihn im Kerker ermahnt hatte, um der Seien willen seinen Glauben nicht zu verläugnen, sorgte durch Copistenbeiten für den nothdürftigen Unterhalt der Familie, bestehend aus der ittwe und sechs Brüdern. Im Jahre 202 wurde er Lehrer an der techetischen Schule. Da nicht nur Männer, sondern auch Frauen seine orträge besuchten, glaubte er, der ohnehin der strengsten Askese ergeen war, — er schlief auf dem blossen Boden, — um übelwollenden erdacht oder sinnlichen Anwandlungen zu entgehen, an sich eine damals icht blos bei Heiden und heidnischen Priestern, sondern auch bei Christen orkommende Handlung vornehmen zu müssen. Sich gründend auf die uchstäblich ausgelegte Stelle Matth. 19, 12 (vielleicht auch auf Jesaia 56, . 5) nahm er, ungewiss, ob durch Anwendung des Schierling oder eines isernen Instrumentes, an sich die Entmannung vor [1]), die er selbst später rkannte als aus mangelhafter Auslegung der Schrift hervorgegangen. us seinen späteren Aeusserungen ersieht man deutlich, dass, was dem ünglinge tiefere Auslegung schien, dem Manne in vorgerückten Jahren ls fleischlicher Irrthum vorkam [2]). Die That war eine Uebertretung des weiundzwanzigsten der apostolischen Kanones [3]), von denen es freilich nicht anz sicher ist, dass sie damals schon existirten. So viel ist gewiss, dass ischof Demetrius von Alexandrien Origenes deswegen nicht blos nicht delte, sondern ihn sogar deswegen mit Lob überhäufte (Euseb. l. c.). ur Erweiterung seiner Kenntnisse unternahm er mehrere Reisen, beachte Rom, kam aber bald wieder nach Alexandrien zurück (Euseb. 6, 14). r verliess die Stadt wieder im Jahre 216, als Caracalla mit einem Heere ach Alexandrien kam und daselbst um unbedeutender Ursachen willen ein rchtbares Blutbad anrichtete. In Cäsarea in Palästina wurde er vom ischof **Theoktistus** mit grosser Auszeichnung willkommen geheissen nd aufgefordert, in der Kirche Lehrvorträge zu halten. Da diess dem ebrauche der Kirche von Alexandrien zuwiderlief, wo nur dem Presbyter as Lehren in der Kirche gestattet wurde, beklagte sich Bischof Demetrius arüber und forderte von Origenes Rückkehr und Wiederaufnahme seines atechetenamtes, was Origenes that. Kirchliche Wirren und Streitigkeiten Achaja veranlassten seine Berufung nach diesem Lande, um den Frieen wiederherzustellen. Mit dem kirchlichen Empfehlungschreiben seines ischofs versehen, wählte er den Weg durch Palästina, und wurde zu

---

1) Euseb. 6, 8, die That ist bezweifelt worden, mit Unrecht, wie Redepenning weitäufig bewiesen hat.

2) Tom. XV, in Matthäus *ἡμεις δε Χριστον θεου, τον λογον του θεου κατα σαρκα ται κατα το γραμμα ποτε νοησαντες, νυν ουκετι γινωσκοντες*, wir stimmen denen icht bei, die unter dem Vorwande des Reiches Gottes den dritten Eunuchismus über sich bringen. Redepenning a. a. O. S. 213.

3) Der Wortlaut besagt, dass, wer sich selbst verstümmelt, nicht Kleriker werden dürfe.

Cäsarea von den Bischöfen dieser Gegend, an ihrer Spitze Bischof Alexander von Jerusalem und Bischof Theoktistus von Cäsarea, zum Presbyter geweiht (Euseb. 6, 23). Origenes musste diess sehr willkommen sein, da die Presbyterwürde seinem Wirken in Achajia grösseren Nachdruck gab und von Demetrius durfte er sich die Hoffnung machen, dass er das Urtheil angesehener Bischöfe beachten oder wenigstens dazu schweigen werde. Nach einiger Zeit kehrte er nach Alexandrien zurück (etwa 230). Hier aber nahmen die Dinge für ihn eine ungünstige Wendung; er wurde 231 durch eine Synode unter dem Vorsitze von Demetrius excommunicirt und seines Lehramtes entsetzt, bald darauf in einer kleinen Synode seiner Presbyterwürde für verlustig erklärt. Ursache war nicht jene strafbare Handlung, — denn es steht kein Wort davon in den Acten jener Synode, — sondern der beginnende Verdacht gegen seine Heterodoxieen, unter andern gegen die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, und der Umstand, dass er mit Umgehung der alexandrinischen Kirche sich in einer auswärtigen Kirche um die Würde des Presbyter beworben, wobei freilich nicht zu vergessen ist, dass Demetrius sich früher geweigert hatte, ihm diese Würde zu ertheilen. Alle Kirchen, ausgenommen die in Palästina, Phönicien, Achaja und Arabien erkannten das Urtheil jener Synode an, besonders auch Rom mit grosser Bereitwilligkeit. Origenes hatte Aegypten wieder verlassen, um nicht wieder dahin zurückzukehren, obschon er die Liebe zum Vaterland keineswegs aufgab, das, wie er sagte, Christum und die Propheten, welche in Palästina verworfen wurden, in hohen Ehren hielt. — Palästina wurde seine zweite Heimath. In Cäsarea eröffnete er eine gelehrte Schule, die den Glanz der alexandrinischen bald überstrahlte. Sein Unterricht umfasste Philosophie und Theologie. Er unternahm noch mehrere Reisen in wichtigen kirchlichen Angelegenheiten und starb 254 an den Folgen der Misshandlungen, die er während der Verfolgung unter Decius erlitten hatte.

Des Origenes Schriften waren so zahlreich, dass er, wie Hieronymus sagt, mehrere schrieb, als Manche lesen können, und doch sträubte sich zu Anfang der seitdem so Unermüdliche, die Feder in die Hand zu nehmen. An seinem Freunde Ambrosius, einem vornehmen und reichen Staatsbeamten, den er von der falschen Gnosis zur wahren Gnosis geführt, hatte er einen fortwährenden Treiber zur Arbeit, ἐργοδιωκτης, wie er ihn selber nannte. In ihm fand er auch eine äusserst wichtige Unterstützung für seine gelehrten Arbeiten, da Ambrosius ihm sieben Schnellschreiber hielt und kostbare Handschriften für ihn kaufte; er stellte ihm auch sieben Abschreiber und einige Schönschreiberinnen. Origenes hat zuvörderst das grosse Verdienst, die Wissenschaft der biblischen Textkritik angebahnt und die Exegese der heiligen Schrift mächtig gefördert zu haben. Zuerst unternahm er, von Ambrosius dazu ermuntert, eine Revision des Textes der LXX. in seiner Hexapla, worüber er sich selber ausspricht in der *epistola ad Africanum.* Durch das Vorhandensein der griechischen Uebersetzungen des Alten Testaments von Aquila, Theodotion und Symmachus, so wie durch die Disputationen mit den Juden, stellte es sich nämlich mehr und mehr heraus, dass die kirchlich recipirte LXX. den hebräischen Text öfter nicht richtig wiedergebe.

Es entstand daher das Bedürfniss, ein Mittel zu finden, um namentlich in en Disputationen mit den Juden, auch ohne eigene genügende Kenntniss es Hebräischen erkennen zu können, wo und wie die kirchliche Uebersetzung im Einzelnen mit dem hebräischen Texte übereinstimmte oder avon abwich. Dieses Bedürfniss suchte Origenes durch seine Hexapla zu efriedigen. Er wollte nicht einen neuen Text der LXX herausgeben, ondern durch eine Art synoptischer Zusammenstellung der LXX mit en anderen griechischen Uebersetzungen und mit dem hebräischen Texte nd durch Andeutungen und diakritische Zeichen im Texte der LXX elbst theils das Verständniss derselben fördern, theils ihr Verhältniss zum ebräischen Texte bemerklich machen, um so die Christen abzuhalten, n Streite mit den Juden aus dem Alten Testament solches vorzubringen, as sich im hebräischdn Text nicht fand, oder auch das aus dem hebräischen exte vorgebrachte desshalb zu verwerfen, weil es sich in der LXX nicht nde. Die äussere Einrichtung war folgende: 1) der hebräische Text in ebräischer Schrift, 2) derselbe mit griechischen Buchstaben, 3) Aquila, ) Symmachus, 5) LXX, 6) Theodotion, also sechs Columnen, in einzelnen Büchern gab es deren acht, daher der Name Octapla bei Epiphanius. Die Tetrapla, über deren Verhälniss zur Hexapla man ganz im Dunkeln ist, lassen wir bei Seite. Origenes verwendete auf die Sammlung der Materialien zu diesem Werke, so wie zu dessen Ausarbeitung viele Jahre. Fünfzig Jahre nach dessen Tode wurde es aus seiner Verborgenheit, wahrscheinlich zu Tyrus hervorgeholt und in die Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea gebracht; hier von Hieronymus benützt, wurde es wahrscheinlich im Jahre 653 bei der Einnahme von Cäsarea durch die Araber vernichtet. (S. ausser Redepenning Bleek's Einleitung in das Alte Testament S. 767). Auch auf die Emendation des Textes des Neuen Testaments richtete Origenes seine Aufmerksamkeit, ohne Zweifel angeregt durch seinen Lehrer Clemens, der schon ein sehr starkes Beispiel von Corruption des Textes Matth. 5, 10 anführt (Strom. 4, 6)[1]. Origenes (in Matth. 19, 19) entwirft ein erschreckendes Bild des Zustandes des neutestamentlichen Textes: unter den Handschriften des Matthäus sei eine solche Verschiedenheit, dass keine einzige mehr mit der anderen übereinstimme und eben so sei es bei den übrigen Evangelisten. Diese Abweichungen aber seien so gross geworden theils durch Nachlässigkeit der Abschreiber, theils durch Kühnheit der Corruptoren, theils durch willkürliche Aenderung der Besitzer der Handschriften. Durch solche Erscheinungen angeregt, beschäftigte sich Origenes viele Jahre hindurch mit kritischen Untersuchungen über den Text des Neuen Testamentes. Es cursirten, nach Hieronymus, gewisse von ihm besonders revidirte und emendirte Handschriften; doch scheint er nicht dazu gekommen zu sein, eine vollständige Textesrecension des Neuen Testamentes vorzunehmen (S. Guericke, neutestamentliche Isagogik S. 644). Immerhin hat er an seinem Theile dazu beigetragen, dass die beginnende Corruption nicht zu sehr um sich greifen konnte. — Was die exegetischen Schriften des Origenes betrifft, so bestehen sie

---

1) Clemens führt hier an, dass *τινες των μετατιθεντων τα ευαγγελια* also lesen: *μακαριοι οἱ δεδιωγμενοι ὑπερ της δικαιοσυνης, ὁτι αυτοι εσονται τελειοι — μακαριοι ὁι δεδιωγμενοι ἑνεκα εμου ὁτι ἑξουσιν τοπον, ὁπου ου διωχθησονται.*

theils aus Scholien (σημειωσεις), theils aus Commentaren (τομοι); sie umfassten einen grossen Theil des Alten Testamentes und den grössten Theil des Neuen Testamentes, ebenso die Homilieen, auslegende Predigten, erbauliche Erklärungen; doch sehr Vieles von diesen exegetischen Arbeiten ist verloren gegangen oder nur in das lateinische übersetzt, durch Rufinus, vorhanden. — Bei Origenes war die Exegese ein Zusammenfluss des gesammten theologischen Wissens. Nach den vorausgegangenen exegetischen Arbeiten von Papias (s. oben), von Rhodon, Candidus und Apion, über die mosaische Schöpfungsgeschichte (Euseb. 5, 27), von Heraklit, über die paulinischen Briefe (Euseb. a. a. O.), von Melito von Sardes, über die Apokalypse des Johannes (Euseb. 4, 26), gab Origenes diesen Arbeiten noch eine mächtige Anregung.

Das apologetische Werk des Origenes, das sind die uns bereits bekannten acht Bücher gegen Celsus, die bedeutendste Apologie aus dieser Periode überhaupt. Von den dogmatischen Werken des Mannes hat sich nur eines erhalten, und zwar das Hauptwerk *περι αρχων, de principiis*, vier Bücher, in neuerer Zeit besonders herausgegeben von Redepenning. Der griechische Text ist leider bis auf Fragmente, die sich bei einigen Vätern finden, verloren gegangen; die lateinische Uebersetzung von Rufinus ist vollständig erhalten, lässt aber vieles zu wünschen übrig. Das Wort *αρχαι, principia*, bedeutet hier nicht, was es auch bedeuten kann, die Grundprincipien aller Dinge, sondern es sind die Fundamentalartikel des christlichen Glaubens, die wesentlichen Heilsthatsachen, die *στοιχεια* des christlichen Glaubens, wie Origenes sonst sich ausdrückt, gemeint, mithin die Glaubensregel, die er im Prooemium angibt, indem er zugleich die darin enthaltenen Punkte und auch die Lücken, die sich darin finden, aufweist. Sein Zweck ist nun, eine wissenschaftliche Darstellung des christlichen Glaubens zu geben, zu vervollständigen, was Clemens in seinen Stromaten, was er selbst in eigenen Stromaten vorbereitet hatte. Aber der Hauptbestandtheil der Darstellung ist dasjenige, was der philosophischen Speculation der Zeit angehört. In die Erörterung solcher Dinge sind die einzelnen Dogmen, aber durchaus nicht alle eingefügt. Daher man diese Schrift auch als christliches Philosophem über die Urgründe des Daseins angesehen und das Wort *αρχαι* in diesem Sinne verstanden hat [1]). Das Werk ist aber vielmehr der Grundriss, der erste Grundriss eines Lehrgebäudes der christlichen Heilswahrheiten. Es handelt in vier Büchern von Gott, vom Logos, von der unsichtbaren Welt, den Geistern, von der sichtbaren Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande, von der Auferstehung der Todten und der Vergeltung nach diesem Leben, von der Freiheit des Willens, ihrem Wesen, ihren Kämpfen mit den bösen Mächten, ihren inneren Versuchungen, von ihrem Siege in der Wiederbringung aller Dinge. Das vierte Buch stellt die Grundsätze der wahren Schriftauslegung auf, die dazu dienen sollen, die philosophischen aus der Speculation gewonnenen Sätze in der Schrift wieder zu finden. — Dazu kommen ethisch-praktische Schriften, vom Gebet, — eine Ermahnung zum Märtyrerthum u. s. w.

---

1) So zuletzt noch Neander, Dogmengeschichte, 1. Theil. 1856.

Des Origenes theologische Arbeiten sind eine Fortsetzung, Vervollstän-
ung und theilweise Berichtigung der Arbeiten des Clemens. Origenes,
vohl auf demselben Boden wie sein Lehrer stehend, unterscheidet sich
ı ihm dadurch, dass er den einfachen Glauben höher stellt und den Gno-
ker nicht mit so idealen Zügen ausmalt. Ausserdem hat er wenigstens
en Anfang gemacht, dasjenige, was Clemens fragmentarisch vorgetragen,
tematisch zu gestalten. Er sieht es nämlich, darin übrigens mit Clemens
lkommen übereinstimmend, als Aufgabe des Theologen an, sich des christ-
ıen Glaubens denkend zu bemächtigen, Das Christenthum, aus der höch-
n Vernunft, aus dem Logos entsprungen, ist seiner Natur nach vernünf-
. Die menschliche Vernunft, ebenfalls ein Werk der höchsten Vernunft,
durch die Sünde verdunkelt, wodurch die Offenbarung nöthig geworden.
ıofern aber die Vernunft nicht völlig verdunkelt ist, insofern der Logos
:h ausserhalb des eigentlichen Offenbarungskreises seine Wirksamkeit hat,
sind die Wahrheiten des Glaubens in Harmonie mit den höchsten Sätzen
r Vernunft [1]). Daher kommt es, dass bei den heidnischen Weisen viele
ahrheit zu finden ist; sie haben sie empfangen theils unmittelbar vom Lo-
s, der auch in ihnen wirksam war, theils mittelbar durch Moses und die
opheten, aus welchen sie geschöpft haben. Von da schreitet Origenes zu
m Satze fort, dass der Unterschied, der zwischen der hellenischen Philo-
)hie und der biblischen Offenbarung stattfindet, mehr die Form als die
stalt betrifft. Plato und die hellenischen Philosophen sind insofern mit
n Aerzten zu vergleichen, die nur für die höheren gebildeten Stände Sorge
ıgen. Das Verdienst des Christenthums besteht darin, die höchsten Wahr-
iten der Vernunft zum Gemeingute Aller gemacht zu haben, indem es sie
populärer Form vortrug; aber einige dieser Wahrheiten sind verborgen
ter der Decke der Geschichte, des wörtlichen Sinnes, des Buchstabens.
e Aufgabe der christlichen Theologie ist nun, diese Wahrheiten aus der
hrift herauszufinden, — wozu die allegorische Auslegung dient —, sie mit-
st der Philosophie zu erläutern; so muss die Glaubensregel, in der vieles
bestimmt gelassen, einiges ganz fehlt, durch Schrift und philosophische
eculation ergänzt werden. Im Verfolgen dieser Richtung nimmt Origenes
gentlich platonische Sätze auf, die Lehren von der ewigen Welt, von der
äexistenz der Seelen, von dem Fall derselben, von ihrer Einkleidung in
nschliche Leiber. Es sind das Lehrsätze, die er anwendet, ım christ-
he Sätze zu bestätigen; so dient der letzte zur Stütze der moralischen
eiheit wie bei Julius Müller. Diess leitet uns zu dem Gesichtspunkte, aus
lchem das System des Origenes aufzufassen ist; es ist das System der
eiheit, der freien Willensbestimmung auf Seiten Gottes und der Menschen,
ırchgeführt in der Auffassung des göttlichen sowohl als des menschlichen
irkens: Gott ein absolut freies Wesen, die Schöpfung der Welt Werk der
reiheit, die Zeugung des Sohnes Werk der Freiheit, nicht göttlicher Natur-
ocess; der Mensch mit Freiheit begabt, frei gefallen, frei zurückgebracht;
mit stehen in Verbindung die Sätze von der Heiligkeit Gottes, von der

1) τα της πιστεως ταις καιναις εννοιαις συναγορευοντα.

wahrhaft menschlichen Natur Christi, die auch eine Bürgschaft seiner moralischen Freiheit ist.

Origenes nimmt in der dogmatischen Entwicklung seiner Zeit eine ähnliche Stellung ein wie Schleiermacher in der unsrigen, nicht als ob dieser dieselben Lehren vorgetragen hätte wie Origenes, aber beide, obwohl sie wenig Schüler hinterliessen, die sich im Einzelnen ganz genau an sie anschlossen, haben eine mächtige Anregung gegeben zur geistigen Auffassung des Christenthums. Origenes selbst urtheilt ziemlich strenge über seine Anhänger sowohl als über seine Gegner; während jene, wie er sagt, ihn über Gebühr loben und ihm Meinungen zuschreiben, die sein Gewissen verwirft, beschuldigen ihn die anderen, Dinge vorzutragen, an die er nie gedacht habe (hom. 25 in Lucam).

Von den folgenden Lehrern der alexandrinischen Schule; Heraklas, Dionysius, Theonas, Pierius, Theognostus, die alle mehr oder weniger des Origenes Richtung verfolgten und deren Schriften alle bis auf Fragmente verloren gegangen, ist der bedeutendste Dionysius, zubenannt der Grosse, sechszehn Jahre lang Lehrer an der Katechetenschule, seit 247 Bischof von Alexandrien, bekannt als Bekämpfer des Chiliasmus durch Schriften und in eigenen Conferenzen mit den Anhängern dieser Lehre, an deren Spitze Nepos, Bischof von Arsinoe in Aegypten, stand. Dionysius verdrängte den Chiliasmus aus der aegyptischen Kirche und versetzte ihm überhaupt einen schweren Schlag. Diese Polemik verleitete ihn zu einer Bekämpfung der Authentie der Offenbarung Johannes Euseb. 7, 25. In vier Büchern bekämpfte er den Sabellius, gerieth aber dadurch selbst in den Verdacht der Heterodoxie, als ob er Christum zum Geschöpfe mit zeitlichem Anfang gemacht habe. Theognostus ist insofern beachtenswerth, als Athanasius in ihm sein *ὁμουσιος* fand [1]).

Auch ausserhalb Aegytens fand Origenes nach seinem Tode begeisterte Anhänger, wenn freilich auch Gegner; vor allem ist hier zu nennen Pamphilus, der gelehrte Priester von Cäsarea, gestorben als Märtyrer 309; er fand es nöthig, eine Apologie für Origenes zu schreiben, wovon leider nur das erste Buch in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus erhalten [2]) ist, und griechische Fragmente bei Photius cod. 118. Zu den Verehrern des Origenes gehört auch Gregorius, dem spätere Sagen den Beinamen Wunderthäter, Thaumaturgus verschafft haben, seit 244 Bischof von Neucäsarea in Pontus, † c. 270, Verfasser einer Apologie für Origenes und angeblich von zwei Glaubensbekenntnissen, die aber höchst wahrscheinlich untergeschoben sind. — Als Gegner des grossen Alexandriners trat auf Methodius, Bischof von Olympus und Patura in Lycien, dann von Tyrus, Märtyrer 311 in der Verfolgung durch Maximin. Sein Realismus konnte sich in die spiritualistische Richtung des Origenes nicht finden; er griff dessen Ansicht von der Aufer-

---

1) *Ουκ εξωθεν τις εστιν εφευρεθεισα ἡ του υἱου ουσια, ουδε εκ μη οντων επεισηχθη, αλλ' εκ της του πατρος ουσιας εφυ ὡς του φωτος το απαυγασμα* Athan. de decretis Synodi Nicaenae c. 25, aus dem zweiten Buch der Hypotyposen des Theognostus.

2) Bei de la Rue opp. Orig. IV, daraus abgedruckt bei Lommatzsch opp. Orig. XXV. — S. überhaupt auch bei Euseb. 6, 32. 33. 7, 32, de Martyribus Palästinae c. 11 — Socrates 3, 7.

ıung und von der Schöpfung in den Schriften über die Auferstehung und r die geschaffenen Dinge an [1]. — Er wirft dem Origenes vor, dass er Wesen des Menschen blos in der Seele sehe, er bekämpft die Präexi- ız der Seelen und die Auffassung der sichtbaren Welt als eines Straf- ɜs. — Von seinen Werken ist nur das Convivium von zehn Jungfrauen alten, ein Gespräch über das jungfräuliche Leben. — Als Gegner des genes ist noch hervorzuheben der schon genannte Bischof Nepos, ge- :ben um die Mitte des dritten Jahrhunderts, Verfasser einer verlorenen rift, Widerlegung der Allegoristen (*ελεγχος αλληγοριστων*), welche von ı Anhängern des Chiliasmus als unwiderlegliche Beweisführung für diese ıre angesehen wurde. Dionysius, Patriarch von Alexandrien, fand es nöthig, terredungen mit diesen Chiliasten, die besonders in der Gegend von Ar- )e zu finden waren, anzustellen, es gelang ihm sie ihres Irrthums zu ɪrführen. Er fand es auch angezeigt, das Buch des Nepos eigens zu wi- legen. S. Euseb. 7, 24.

Endlich sind die Anfänge einer theologischen Schule [2] zu nennen, deren me von dem Einflusse des Origenes abzuleiten sind, wenn gleich sie bald ɜn eigenthümlichen Charakter entwickelte und in wesentlicher Beziehung en die alexandrinische Schule einen Gegensatz bildete. Die Leistungen Origenes auf exegetischem Gebiete wirkten noch früher anregend als er lerspruch fand. Seine exegetischen und kritischen Werke wurden nicht ; in der von ihm gegründeten Schule in Cäsarea studirt, sondern im christ- en Asien überhaupt. In Antiochien hatte schon geraume Zeit vor genes Theophilus, der bereits genannte Bischof, die Exegese angebaut. ɜr Lucian und Dorotheus sind die eigentlichen Stammväter der tiochenischen Schule, und zwar war es nicht eine Schule blos im wei- ɜn Sinne, als eine theologische Richtung bezeichnend, sondern eine Schule engeren Sinne mit Lehrern, die Schüler unterrichteten. Lucian, wie sein nonymus, aus Samosata gebürtig, von angesehenen Eltern abstammend, ielt seine Bildung in der Nachbarstadt Edessa, wo Makarius, ein gründ- ıer Schriftkenner, Schule hielt. Neben eifrigen Studien ergab er sich ten, asketischen Uebungen; auch nachdem er in Antiochien Presbyter ge- :den, blieb er durch seine Enthaltsamkeit berühmt. Aber eine bessere rühmtheit erlangte er durch seine wissenschaftliche Thätigkeit. Vertraut ; der hebräischen Sprache, verbesserte er die Uebersetzung der LXX, und se emendirte Ausgabe der LXX wurde herrschende Autorität in Griechen- ıd, Kleinasien und Syrien. Derselbe machte auch eine Revision des Textes s Neuen Testaments; daher, wie Hieronymus berichtet, noch zn seiner Zeit wisse Exemplare des Neuen Testaments Lucianea genannt wurden: doch nd diese Recension weniger Verbreitung, weil, nach dem Zeugnisse des ieronymus, viele ihrer Verbesserungen und Zusätze durch ältere Ueber- ɜtzungen widerlegt wurden. Er sammelte in Antiochien um sich eine grosse ahl von Schülern, angezogen theils durch seine wissenschaftliche Tüchtigkeit, heils durch das Beispiel seines frommen, rechtschaffenen Wandels (Euseb 8, 13).

---

1) Von welchen beiden Schriften nur Fragmente zu finden bei Epiphanius haer. 64.

2) Kihn, die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiete. 1866.

9, 6. Zu diesen Schülern gehörten spätere Antinicäner, Arius, der sich selbst für solchen erklärte, Euseb von Nikomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa u. s. w. Neben ihm arbeitete in gleichem Sinne der Presbyter Dorotheus. Als Grundton seiner Richtung erscheint die verständige und kritische Behandlnng des Schrifttextes. Er muss aber eine Zeitlang zu den Ansichten des Paul von Samosata hingeneigt und nach dessen Absetzung lange Zeit hindurch mit den drei ersten ihm nachfolgenden Bischöfen keine Kirchengemeinschaft gehalten haben, bis er endlich zwischen 290 und 300 das kirchliche Band wieder anknüpfte. Er erlitt 311 unter Maximin den Märtyrertod unter mancherlei Qualen. Hieronymus führt von ihm an *de fide libelli* und einige Episteln, deren Inhalt unbekannt ist, da sie verschwunden sind; die zweite antiochenische Formel vom Jahre 341 soll von ihm herrühren. Die Blüthezeit der antiochenischen Schule fällt in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts.

### §. 2. Die Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller der lateinisch-abendländischen Kirche.

Im lateinischen Abendlande zeigt sich weniger theologisches Leben als im griechischen Morgenland; jenes verhält sich zu diesem wesentlich receptiv: es nahm einiges Gute aber auch einen Theil des Schlechten aus dem Morgenlande auf. Dort fanden die Häresieen, wenngleich sie bis dahin reichten, doch einen weit weniger empfänglichen Boden. Die lateinische Theologie, — soweit von einer solchen schon die Rede sein kann, — hat hauptsächlich die Dogmen von der Kirche, von der Tradition, von den Sacramenten ausgebildet, und zwar haben wir die theologische Entwicklung mehr in Afrika als in Rom und Italien zu suchen.

Wenn gleich die Schrift des Minucius Felix noch in das Zeitalter der Antonine fällt, so muss doch der obgleich später gekommene Q. Septimius Florens Tertullianus als der Vater der lateinisch-abendländischen Theologie angesehen werden. Sohn eines *centurio* im Dienste des *proconsularis* von Africa [1]), geboren c. 160 zu Carthago im Heidenthum, darin auch erzogen und eine Zeitlang dem heidnischen zügellosen Leben ergeben, wie er selbst es bekennt (*de resurrectione carnis* c. 59), übrigens mit sorgfältiger wissenschaftlicher Bildung ausgerüstet, mit der griechischen Sprache so sehr vertraut, dass er mehrere Schriften in dieser Sprache verfasste, widmete er sich dem Studium des römischen Rechts, was man seinen Schriften anmerkt. Er war verheirathet. Nach seiner Bekehrung zum Christenthum wurde er Presbyter und war als solcher in mannigfaltiger Weise für die Kirche thätig; ein feuriger Geist, voll tiefer Gedanken, zu Schroffheiten, Extremen geneigt, von empfänglicher Phantasie und streng asketischer Richtung, dabei überall das Instinktartige, Unvermittelte über das Erlernte, Vermittelte setzend, wurde er zum Montanismus hingezogen (203) [2]). Die montanistische Ekstase

1) Nach Hieronymus de viris ill. c. 53.

2) Nach Hieronymus l. c. sei er durch den Neid und die Beleidigung der römischen Geistlichkeit zum Montanismus hingezogen worden.

Prophetie und Herabsetzung der Hierarchie, sowie der sittliche Rigo-
ıus des Montanismus entsprachen seinem eigensten Wesen; so wurde er
eifrigste Verfechter der montanistischen Grundsätze [1]).

Tertullian's Werke sind theils vor, theils nach seinem Uebertritt zum
ıtanismus verfasst worden, und es ist nicht immer leicht, die beiden
ssen von Schriften von einander zu unterscheiden. Sie bieten für das
ständniss erhebliche Schwierigkeiten. Tertullian ringt noch mit der
ache und wird sehr oft dunkel. So viele Worte, so viele Gedanken,
t von ihm Vincentius von Lerinum.

Die apologetischen Schriften haben wir bereits kennen gelernt. Weit
lreicher sind die polemischen Schriften, gerichtet gegen die Häretiker
ihre Lehren, gegen Marcion, Hermogenes, gegen die Valentinianer,
en diese auch das *Scorpiacum* (Mittel gegen den Scorpionenstich) *contra
ısticos.* In den Schriften *de anima, de baptismo, de carne Christi, de
ırrectione carnis* bekämpft er auch gnostische Lehren und stellt die katho-
ıe Wahrheit ins Licht; sodann schrieb er auch gegen den Unitarier
xeas. Die wichtigsten der polemischen Schriften sind 1) die vier Bücher
en Marcion in der montanistischen Periode geschrieben, wie aus der Er-
nung der Psychici hervorgeht, wichtig als Quelle der Angabe über Mar-
, sodann als Quelle für die Theologie des Verfassers; 2) *de praescriptione
eticorum* oder *adversus haereticos,* wahrscheinlich vor der Schrift gegen
cion geschrieben, aber nicht sicher, ob vor der montanistischen Periode.
ın nach wie vor hat sich Tertullian zu den Häretikern in dasselbe Ver-
niss gestellt wie in diesem Buche. Das *argumentum praescriptionis* ist
ı römischen Rechte entlehnt, es ist ein rein formales Argument, wodurch
Incompetenz eines anderen abgewiesen wird, z. B. Abweisung einer
ge wegen Verjährung, so dass nach Verfluss einer gewissen Zeit der
itzstand einer Sache als der rechtmässige gilt und nicht weiter ange-
ıten werden darf; *praescriptio* ist aber nicht die Verjährung selbst. Diess
det Tertullian auf die katholische Kirche in ihrem Verhältniss zu den
etikern an. Mit ihnen brauche sich die Kirche in keinen Streit einzu-
en; zu ihren Gunsten spreche der verjährte Besitzstand. Die Häretiker
die später gekommenen seien im Rechtsnachtheile; es ist eine schärfere
sung des Beweises, den Irenäus und Clemens Alexander (Stromata 7, 17)
raucht hatten. Es ist dabei ein Uebelstand, indem unentschieden bleibt,
die katholische Kirche ursprünglich auf rechtmässige Weise in den Besitz
betreffenden Lehren gekommen; doch das sieht Tertullian als keines
teren Beweises bedürftig an. Es ist ein ziemlich roher Beweis, der uns
on eine gewisse Veräusserlichung im Begriff der Katholicität deutlich zeigt.
rtullian selbst ist diesem Standpunkt im Interesse des Montanismus nicht
ıu geblieben. Da man demselben seine Neuheit zum Vorwurfe machte,
widerte er: „was zur Widerlegung der Häresie gereicht, ist nicht sowohl
e Neuheit als die Wahrheit. Was immer der Wahrheit widerspricht, das
t Häresis, selbst eine alte Gewohnheit“ [2]).

---

1) S. im folgenden die Montanisten.

2) De virginibus velandis c. 1 haeresin non tam novitas quam veritas revincit.

Einigermassen Schüler von Tertullian ist Cyprian, Therseires, Caecilius, Bischof von Carthago, gestorben als Märtyrer 258. Er hat sich hauptsächlich beschäftigt mit Erörterung dessen, was die Kirche, die Kirchenverfassung, die Kirchenzucht, die Sacramente betrifft. Geboren zu Carthago im Schoosse einer heidnischen Familie, von der Verderbniss des heidnischen Lebens nicht frei geblieben, eine Zeitlang Lehrer der Rhetorik, was man seinen Schriften anmerkt, wurde er durch den Presbyter Caecilius, mit dem er dasselbe Haus bewohnte, mit dem Evangelium bekannt und zum Lesen der Schrift angetrieben. Bald wurde er Katechumene, gab seine meisten Güter den Armen, gelobte Keuschheit und empfing die Taufe, deren übernatürliche Wirkung er rühmt (245 oder 246). Von dieser Zeit an vertiefte er sich in das Studium der Schriften Tertullian's, doch ohne dessen singuläre Meinungen anzunehmen. Er wurde nach einiger Zeit Presbyter, darauf Bischof durch Wahl der Gemeinde, die sein anfängliches Sträuben überwand durch ihr dringendes Verlangen. Er ist eben so sehr Kirchenregent als Schriftsteller; alle seine Schriften haben einen bestimmt ausgesprochenen kirchlichen, praktischen Zweck. Sie beziehen sich hauptsächlich auf die kirchlichen Bewegungen und Schismen, mit denen er zu thun hatte. Eine Hauptschrift ist die Abhandlung *de unitate ecclesiae,* wozu viele Briefe als Commentar dienen [1]). Noch ist hier zu nennen Novatian, das Haupt des novatianischen Schisma, Verfasser einer Schrift *de trinitate,* die zum Theil ein Auszug ist aus der Schrift des Tertullian gegen Praxeas. — Auch drei römische Bischöfe dieser Zeit, Cornelius, Stephanus, Dionysius, die von dem Jahr 251 bis 269 den römischen Bischofstuhl inne hatten, haben sich schriftlich wenn auch nur sehr kurz über Kirchenzucht, Dionysius auch über die Trinitätslehre ausgesprochen. In dogmatischer Beziehung ist er der bedeutendste. — Arnobius und Lactanz sind uns schon bekannt.

Zwei Kirchenlehrer des Abendlandes ausser Irenäus haben griechisch geschrieben, der Presbyter Cajus, † 217, der gegen die Montanisten schrieb, sodann Hippolytus, an dessen Namen sich eine der interessantesten Entdeckungen im Fache der patristischen Literatur knüpft. Die darauf bezüglichen Forschungen haben bereits eine kleine Literatur erzeugt [2]). — Geboren in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich im Abendlande, war er wohl in Lyon selbst Zuhörer des Irenäus und persönlich mit ihm bekannt. Zu Anfang des dritten Jahrhunderts kam er nach Rom, wurde daselbst Presbyter und gelangte bald zu Ansehen durch seine Gelehrsamkeit und kirchliche Thätigkeit. Mit den römischen Bischöfen Ze-

---

Quodcunque adversus veritatem sapit., hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. S. über Tertullian die Monographien von Neander und von Hesselberg.

1) S. über ihn die Monographie von Rettberg 1831. — Huther, Cyprian's Lehren von der Kirche 1839.

2) S. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit 1852. 1. Ausgabe. 1855. 2. Aufl. Dr. Baur, theol. Jahrbb. 1853. — Döllinger, Hippolytus und Callistus 1853. — Dunker in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1851. — Ritschl in den theol. Jahrbb. 1854. — Gieseler in der St. und Kritik 1853. — Jakobi in Müllers Zeitschr. 1851. 1853, in Neanders Dogmengeschichte, und in der Realencyklopädie. — Volkmar, Hippolytus. — Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius.

rinus und Callistus (Calixt), welcher letztere ein sittlich anrüchiger
ın war, entzweite er sich über wichtige Punkte der Disciplin und Lehre.
vertheidigte nämlich die Grundsätze, die später die Fahne der Novatianer
'den. Er bestritt die patripassianische Lehre jener Bischöfe und verthei-
;e, was die göttliche Trinität betrifft, die Subordinationstheorie. Es be-
ete sich damals nämlich in Rom das novatianische Schisma vor. Er ist
ırscheinlich vor dem Ausbruch des Schisma gestorben, vielleicht 235, als
steher einer kleinen, von der Kirche mehr oder weniger getrennten
tei in oder bei Rom [1]). Er vindicirt nämlich im *ελεγχος* für sich Nach-
;e der Apostel, *ἱερατεια*. Euseb. (6, 20) versetzt ihn aus Mangel an
ıntniss ins Morgenland als Bischof.

Hippolytus ist in seiner Zeit ein ausserordentlich fruchtbarer Schrift-
ler gewesen; er hat viele exegetische, dogmatische und polemische Schrif-
verfasst, die fast alle bis auf Fragmente verloren gegangen. Sein Haupt-
:k, neben dem des Irenäus eine Hauptquelle für die Geschichte der
ısis, ist ein *κατα πασῶν αἱρεσεων ελεγχος*, von Euseb. 6, 22, unter dem
el *προς ἅπασας τας αἱρεσεις* angeführt, auch von Hieronymus *de viris*
*stribus* c. 61, nebst vielen anderen Schriften des Hippolytus. Diese
ıptschrift wurde neuerdings wieder aufgefunden von einem gelehrten
echen, Minoides Minas, den der französische Cultusminister Villemain
12 nach Griechenland geschickt hatte; die Schrift fand sich vor in einer
ndschrift des vierzehnten Jahrhunderts. Es zeigte sich nun, dass der
te Theil der Schrift schon längst vorhanden war und als Werk des Ori-
ıes galt unter dem Titel *φιλοσοφουμενα*; daher glaubte man das neu auf-
undene Werk sei ebenfalls eine Arbeit des Origenes; und so erschien das
nze zum ersten Male von Miller in Oxford 1851 als Werk des Origines
:ausgegeben, — zum zweiten Male als Werk des Hippolytus von Duncker
l Schneidewin 1855 [2]). Aus dieser Schrift ersehen wir das Verhältniss
n novatianischen Dogma, das man eigentlich kann kommen sehen. Der
rfasser zeigt sich als nüchterner, besonnener Geist, wohl bewandert in den
hriften der alten Philosophen, die er zur Beleuchtung der gnostischen
ıresieen verwendet: in Vergleichung der gnostischen Lehren zeigt er Scharf-
ın. Was aber seinem Werke den grössten Werth verleiht, das sind die
:lfachen Auszüge aus den Werken der Gnostiker.

---

1) Man hat vermuthet, dass er Bischof von Portus Romanus gewesen, wo er nach
:udentius *περι στεφανων* als Märtyrer starb; man fand nämlich 1551 in einer Märty-
rkapelle bei Portus eine Statue, den Hippolytus darstellend, der auf einem *θρονος* sitzt.
n Stuhl ist das Verzeichniss seiner Schriften angebracht; bei Bunsen ist eine Abbildung
:r genannten Statue. Manche meinen, es sei die Statue eines alten Rhetors.

2) S. ausserdem D. A. Harnack, über eine in Moskau entdeckte und edirte alt-
ılgarische Version der Schrift Hippolyts de antichristo, — in der Zeitschrift für histo-
ische Theologie 1875. 1. Heft.

## Zweites Capitel. Uebersicht der sich bildenden katholischen Theologie.

Nachdem wir die Kirchenlehrer und Kirchenschriftsteller nach ihre Leben, ihren Arbeiten und der eigenthümlichen Richtung, die sie dabei ei schlugen, kennen gelernt haben, wird es nöthig sein, uns eine Uebersicht d von ihnen durchgearbeiteten dogmatischen Stoffes zu verschaffen, wobei w Anlass haben werden, auf gewisse neue häretische Abirrungen, zwische welchen die katholische Kirchenlehre sich hindurch arbeiten musste, ei zugehen.

### §. 1. Die Lehre von den Erkenntnissquellen des Christenthum

Was den Kanon des Alten und Neuen Testamentes betrifft, ist zuvörderst zu bemerken, dass wir hier das Wort Kanon, *regula,* n vermöge einer Anticipation gebrauchen, denn in dieser Periode wurde direct nur auf die Glaubensregel bezogen. Der Kanon des Alten Testame tes war schon längst abgeschlossen. Die unter uns als apokryphisch bezeic neten Schriften, Werke palästinensischer und aegyptischer Juden, nach d Schliessung des jüdischen Kanons, theils in hebräischer Sprache abgefas aber bald in die griechische übersetzt, theils in dieser Sprache ursprüngli geschrieben, wurden von den Juden den kanonischen Schriften niema gleichgestellt. Da aber die Christen auch diese kanonischen Schriften n in griechischer Uebersetzung kannten, so verschwand für sie grossenthei der Unterschied zwischen beiden Classen von Schriften, so dass sie beid fast denselben Werth beilegten; ja, sie nahmen noch mehrere apokryphisc Schriften als kanonische hinzu, so Barnabas das vierte Buch Esra, Herm das Buch Eldam und Modal, Tertullian (*de cultu feminarum* 1, 3), d Buch Henoch, das er sogar auf diesen zurückführen will. Indessen regt sich Zweifel an solcher Ueberfülle heiliger Schriften; dadurch fand sich I schof Melito von Sardes bewogen, nach genauen Erkundigungen in Pal stina, den Kanon des Alten Testamentes aufzustellen. Dieser Kanon d Melito enthält blos die auch von uns als kanonisch geltenden Schriften (E seb. 4, 26). Im Ganzen denselben Kanon gibt Origenes nach der Aussa der Juden (Euseb. 6, 25). Doch nimmt er anderwärts die Bücher Judi und Tobias in Schutz. So wurde eine Scheidung wenigstens angebahnt, d später in der griechischen Kirche vollzogen wurde, während die lateinisc Kirche die alte Vermischung ausdrücklich sanctionirte. — Was den si bildenden neutestamentlichen Kanon betrifft, so ist bereits früher das hieh Gehörige erörtert worden. Der Ausdruck Neues Testament bei Tertullia adv. Marcionem 4, 1, ist eine Uebersetzung von *καινη διαθηκη*; so nann der Herr selbst die von ihm zu stiftende Religionsverfassung (Matth. 26, 2 der Ausdruck wurde *per metonymiam* auf die Schriften, die davon zeuge übertragen, wie schon Paulus die alttestamentlichen Schriften *παλαια δι θηκη* nennt (2 Kor. 3, 14); daher Origenes auch die neutestamentlichen *καινη διαθηκη* nannte. *Διαθηκη* kann nun beides heissen: Bund, Vertra

und Vermächtniss, Testamentum; diese zweite Bedeutung wurde also in der lateinischen Benennung des Kanons die ausschliessliche, der Begriff des Bundes trat dagegen zurück.

Um die Autorität der Bibel festzustellen, musste gegen die judenchristliche Häresis der Unterschied beider Testamente, gegen die heidenchristliche die Uebereinstimmung derselben hervorgehoben werden; in der That bewegte sich die katholische Auffassung zwischen den beiden häretischen Meinungen. Doch wurde weit mehr die relative Identität als die Verschiedenheit hervorgehoben, weil die heidenchristliche Häresis die Kirche mit grösseren Gefahren bedrohte als die judenchristliche. Diess gilt namentlich von Irenäus, dem sonst mit Recht nachgerühmt wird, dass er das richtige Verhältniss beider Testamente dargelegt habe (besonders im vierten Buche, vom neunten Capitel an); was er da vorbringt, ist ein Commentar zu den Worten: „das Alte und das Neue Testament lehren einen und denselben Herrn (Jesum). Denn der Herr ist der Familienvater, der über das ganze väterliche Haus herrscht, und den Unfreien und noch Unerzogenen das Gesetz, den Kindern aber und den durch den Glauben Gerechtfertigten entsprechende Gebote und das Erbe gibt (4, 9. 1).“ Daher vergleicht Irenäus beide Testamente mit den beiden Säulen des Hauses, unter dessen Trümmern Simson sich selbst und die Philister begrub. Der Irrthum setzt da an, wo er das alttestamentliche Opferwesen nur in etwas veränderter Form (*species immutata tantum*) in die katholische Kirche überträgt und das Wort des Deuteronomiums 16, 16, du sollst vor deinem Gotte nicht mit leeren Händen erscheinen, buchstäblich auf die neutestamentliche Oekonomie anwendet (4, 18. 1. 2). Die Autorität der göttlichen Schriften (*θειαι γραφαι* Iren. 2, 27. 1), des Wortes Gottes (*τα λογια του θεου* (Iren. 1, 8. 1) oder *dominicae scripturae* (ib. 5, 20. 2) beruht auf der Inspiration ihrer Verfasser, die man sich als ein Bewegtwerden vom heiligen Geiste dachte (Athenagoras, *πρεσβεια* c. 7), doch ohne Ekstase, was gegen die Montanisten besonders betont wurde, daher Miltiades eine eigene Schrift verfasste, dass der Prophet nicht solle in der Ekstase reden (*περι του μη δειν προφητην λαλειν εν εκστασει*). Die Annahme einer eigentlichen göttlichen Inspiration der heiligen Schriftsteller hinderte die Väter keineswegs, die menschliche Seite der Schrift zu erkennen. Irenäus hat sich irgendwo über die Eigenthümlichkeit des paulinischen Stiles ausgesprochen (3, 7). Origenes (bei Euseb. 6, 25) macht über denselben Gegenstand feine Bemerkungen. Er gibt zu, dass in Betreff der letzten Passahreise Jesu ein Widerspruch zwischen Matthäus und Johannes statt finde. Tertullian nimmt bei Paulus eine fortschreitende Entwicklung des christlichen Geistes an (adv. Marcionem 1, 20).

Der Kampf mit den Häretikern, besonders der mit den Gnostikern, die vermittelst künstlicher Exegese ihre absonderlichen Lehren in die Schrift hineintrugen, legte den Vätern das Bedürfniss nahe, das damals so wenig angebaute Gebiet der biblischen Hermeneutik zu betreten. Sie hatten dabei einen schlimmen Stand; denn während sie, so z. B. Irenäus, gegen die Spielereien der allegorischen Auslegung, wie sie die Gnostiker übten, sich scharf erklärten, befolgten sie selbst dieselbe Methode der Auslegung, die

ja durch die grössten Autoritäten empfohlen war. Die alexandrinisch Theologen zumal konnten diese Methode nicht entbehren, da sie ihnen d Mittel an die Hand gab, ihr Lehrsystem mit der Schrift zu vereinbare Origenes suchte nun jene Art der Auslegung auf bestimmte Grundsätze zu rückzuführen und zugleich den buchstäblichen Sinn innerhalb bestimmte Grenzen als gültig zu erweisen (*de principiis lib. 4* und in den exegetische Werken). Er geht dabei von zwei allgemeinen Grundsätzen aus: 1) das die Schrift buchstäblich verstanden, öfter Anstösstiges und Unwahres vor bringe und dadurch dem Glauben Eintrag thue (z. B. 1 Sam. 15, 11. 18, 10 Jesaia 45, 7 und andere Stellen; 2) dass die Schrift von unermesslich reichem Inhalte sei, dass kein Jota darin zu finden, worin nicht eine Füll von Mysterien enthalten sei. In der näheren Darlegung seiner Theori geht er auf die trichotomische Eintheilung der menschlichen Natur als au *σωμα, ψυχη, πνευμα* bestehend zurück. So ist auch in der Schrift 1) ei gemeinfasslicher und historischer Verstand, der Leib der Schrift, wodurch die Einfältigen erbaut werden; 2) welche etwas mehr vorwärts geschritte sind, die werden von der Seele der Schrift erbaut, das ist der psychische moralische Sinn. Es sind diess diejenigen Anwendungen des Textes, di zur Reinigung und Veredlung der Gesinnung beitragen können, 3) welch aber vollkommen sind (1 Kor. 2, 6. 7), die müssen vom geistlichen Geset welches einen Schatten der zukünftigen Güter besitzt, als vom Geiste (de Schrift) erbaut werden; das ist der mystische, pneumatische, eigentlich alle gorische Sinn (Redepenning 1, 308). Einen zwiefachen mystischen Sinn ha Origenes nicht angenommen. In Hinsicht des Buchstabeus der Schrift sin ihm drei Fälle möglich: 1) oft bietet der Buchstabe einen ganz guten Sinn da ist Allegorie nicht nöthig; diese Kategorie von Stellen ist gross, un viele sind gläubig geworden, indem sie sich blos an diesen Sinn hielten 2) Anderes ist durchaus nicht nach diesem Sinne zu fassen, da bezieht sic Origenes auf die Polygamie der Väter, auf Noahs Trunkenheit u. s. w., — daz bemerkt er, es entstehen viele Uebelstände, wenn jemand am Fleische de Schrift *(in scripturae carne)* hängen bleibt, — dabei offenbar auf sich selbs zurückblickend; wer wird glauben, fährt er fort, der erste und zweite Ta Abend und Morgen sei ohne Sonne, Mond und Sterne gewesen? wer ist s thöricht, dass er glaubt, Gott habe einen Garten gepflanzt? 3) Es gibt abe auch Fälle, wo beides, der buchstäbliche und der mystische Sinn statt finde So z. B. als Gott schon den Himmel geschaffen hatte, schuf er erst da Firmament. Nun aber ist der Himmel unser Geist, d. h. unser innere geistlicher Mensch; der körperliche Himmel, d. h. das Firmament, ist unse äusserlicher Mensch; wobei Origenes das herausbringt, dass unsere Seele lange vor unseren Leibern in vorweltlichem Zustande geschaffen worde Dass durch eine solche Behandlung der Schrift nicht allen Uebelständen vo gebeugt war, liegt am Tage.

Die Frage nach der richtigen Auslegung der Schrift verschlingt sic übrigens in die betreffend das Verhältniss der Schrift zur Tradition, zu Glaubensregel insbesondere. Diese galt als nöthig, um den Sinn der Schr zu fassen; nur in der Kirche, die den wahren Glauben hat, ist ein richtig Verständniss der Schrift möglich. So äussern sich Clemens von Alexandri

und Tertullian. Da aber die Glaubensregel sehr allgemein gehalten war, so gingen die Kirchenlehrer auf die Schrift zurück. Es stand fest, dass nichts Glaubensatz sei, was nicht aus der Schrift bewiesen werden könne. Es wurde gar nicht als denkbar gedacht, dass es solche Glaubenssätze geben könne. Cyprian (ep. 74 ad Pompejum) sprach es kühn aus: nur, wenn die Tradition mit der Schrift übereinstimme, solle man sie befolgen; die Gewohnheit, entblösst von Wahrheit sei nur ein alter Irrthum *(consuetudo sine veritate vetustas erroris est)*.

## §. 2. Die Lehren von Gott, von der Dreieinigkeit und von der Schöpfung.

Was das Dasein Gottes betrifft, so entstand für die Apologeten die Aufgabe, den Heiden gegenüber zu beweisen, dass ihr Aufgeben der heidnischen Götter nicht Atheismus sei. Sie appelliren dabei an das allgemeine Gottesbewusstsein, und sehen übrigens wohl ein, dass die Beweise nicht ausreichen; der Uranfang der Dinge, lehrt Clemens von Alexandrien, ist gänzlich unerweisbar. Sie gehen zurück auf die innere Anlage und Disposition des Menschen. „Alle haben Augen, lehrt Theophilus von Antiochien, aber einige haben verfinsterte Augen, die das Sonnenlicht nicht sehen können. So ist es mit dir, o Mensch! die Augen deiner Seele sind durch die Sünde verfinstert. Gleich einem glänzenden Spiegel muss der Mensch eine reine Seele haben. Wenn Rost auf dem Spiegel sitzt, so kann man das Angesicht des Menschen nicht im Spiegel sehen. So kann auch, wo Sünde im Menschen ist, ein solcher Gott nicht sehen.“ Clemens von Alexandrien empfiehlt die Selbsterkenntniss als Bedingung der Gotteserkenntniss [1]).

Was die Einheit Gottes betrifft, so gehen die Kirchenlehrer auch zurück auf das eingepflanzte Gottesbewusstsein, das auch den Heiden die Einheit Gottes bezeuge, und berufen sich auf Aussprüche wie: Gott ist gross, — wenn Gott es gibt u. s. w., ebenso auf Aussprüche der griechischen Philosophen, so dass man sagen könne, entweder, dass jetzt die Christen Philosophen seien oder dass die Philosophen vor Zeiten Christen gewesen: so Minucius Felix. Athenagoras führt aus, dass der wahre Begriff der Gottheit eine Vielheit göttlicher Wesen schlechterdings ausschliesse. In Hinsicht der Bestimmung über Gottes Wesen bemerken wir den Gegensatz des Anthropomorphismus und des Idealismus oder Spiritualismus. Dass schon Melito von Sardes Gott einen Leib zugeschrieben habe, ist höchst unwahrscheinlich (s. das über Melito Gesagte). Hingegen Tertullian (*de carne Christi* c. 11) schreibt, darin übereinstimmend mit Cicero *de natura deorum* 1, 18, Gott entschieden einen Leib zu, worunter er jedoch blos die nothwendige Form alles Daseins sich dachte, indem er lehrte, dass nichts unkörperlich sei, als was nicht existire. Auf der anderen Seite stehen die alexandrinischen Theologen mit ihrem Bestreben, von der Vorstellung von Gott Alles ferne zu halten, was ihn irgendwie in den Kreis des Menschlichen und des Körper-

1) Paedagogus 3, 1, *ἑαυτον γαρ τις εαν γνωη, θεον εισεται.*

lichen ziehen könnte. Origenes erklärt sich auf's entschiedenste gegen di jenigen, die sich Gott als körperliches Wesen vorstellen.

Von besonderer Bedeutung an sich und in Beziehung auf die nachfo genden Entwicklungen ist

### die Lehre von der Dreieinigkeit [1]).

Diese Lehre hängt mit der Heilsökonomie oder Heilsveranstaltung auf innigste zusammen. Es handelt sich darum, für die Hauptmomente dersel ben eine Begründung im Gottesbegriffe zu finden. Der Glaube an den sic offenbarenden Gott, in seiner Einfachheit ausgesprochen, in der Taufforme (Matth. 28, 19), sodann in anderen Stellen (1 Kor. 12, 4—6), ringt nac einer Begründung im Gottesbegriffe selbst. Die Kirche sucht für das, wa sie weiss und erfahren, einen objectiven Halt in der Gottesidee zu gewinnen Gott der Vater aufgefasst als Urgrund des Heiles, Gott der Sohn als de die Erlösung der Menschen objectiv vollziehende, Gott der heilige Gott al Princip der subjectiven Aneignung der Erlösung und Versöhnung, das sin die drei Momente, die in der immanenten, d. h. Wesenstrinität ihre objec tive Grundlage suchen. Es lag in der Natur der Sache, dass in diese schwierigen Operation manche Schwankungen und Unklarheiten hervortraten Im Neuen Testament sind die Voraussetzungen der späteren kirchliche Lehre gegeben, jedoch das Dogma selbst ist noch nicht zu seiner Entwicklun gelangt. Die apostolischen Väter sind hauptsächlich mit der Heilsökonomie, mi der ökonomischen Trinität beschäftigt. Der Ausdruck *τριας* kommt zuerst vo bei Theophilus von Antiochien 2, 15, darauf bei Origenes zu Joh. 6, 47, Matth 15, 31, der Ausdruck *trinitas* zuerst bei Tertullian de pudicitia c. 21.

So wie aber Basilius der Grosse zur Rechtfertigung der kürzeren Tau formel (auf den Namen Jesu) im Unterschiede von der längeren (auf di Dreieinigkeit) lehrt, dass das Bekenntniss des einen Jesus das der ganze Dreieinigkeit in sich enthalte, so handelte es sich bei Ausbildung diese Lehre zunächst hauptsächlich um Christum, — und zwar um die Bestimm ungen, das Göttliche in Christo betreffend. Gott in Christo, Christus de Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, das ewige Wort in ihm Fleisch ge worden, das war ja das wesentlich Neue in der apostolischen Verkündigun vom erschienenen Messias. „Wie die Kirche durch Christum gegründet wor den ist, so hat sie auch von Anfang an den Glauben an ihn als an eine gott menschliche Persönlichkeit im Herzen getragen“ [2]).

Das bezeugen sämmtliche apostolische Väter. Clemens von Rom (c. 1 nennt Christum das Zepter der Herrschermacht Gottes, den Abglanz der gött lichen Herrlichkeit. Barnabas preist ihn als den Herrn der ganzen Wel zu welchem Gott schon bei der Schöpfung gesprochen: lasst uns Mensche machen, — und der im Fleisch erscheinen musste, weil wir Menschen seine Anblick sonst nicht hätten ertragen können, so wenig als die Strahlen de irdischen Sonne, das Werk seiner Hände c. 5. Er ist das unerschaffe

---

1) S. die angeführten Werke von Baur und von Dorner und von Thomasiu und Mayer, Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung. 2 Bde. 1844.

2) Thomasius a. a. O. S. 156.

Licht, nicht der Sohn eines Menschen, sondern der Sohn Gottes im Fleische geoffenbart, Urheber der ersten und zweiten Schöpfung. Dem Ignatius ist Christus die vollkommene Offenbarung Gottes zur Ueberwindung der Todesherrschaft und Einsenkung eines neuen Lebens in die Menschheit, beides wahrer Mensch und Gott, Menschensohn und Gottessohn aus Maria und aus Gott — *εν ανθρωπῳ θεος, εν σαρκι γενομενος θεος, ὁ θεος ἡμων ιησους χριστος* (ad Smyrnaeos c. 10, ad Rom. Inschrift und c. 2, ad Ephes. c. 15, 18. 20 u. a. Stellen). Dazu kommt das Zeugniss Euseb's 5, 28, dass die Gläubigen in alten Liedern Christum als Gott besungen, das andere Zeugniss im Briefe des Plinius an Trajan, dass die Christen *carmen Christo quasi Deo canunt.*

Hiebei entstand nothwendig die Frage nach dem Verhältniss Christi zu Gott Vater. Zur Verständigung darüber bot sich den folgenden Kirchenlehrern Justin, Theophilus, Athenagoras, Tatian das Theologumenon vom Logos dar, welches von der alexandrinischen Religionsphilosophie in den Doppelgedanken der göttlichen Vernunft und des göttlichen Schöpfungswortes umgebildet worden war. In solcher Gestalt wurde es von Justin und anderen Apologeten auf Christum angewendet. Logos ist ihnen das Göttliche in Christo, im Unterschiede von dessen menschlichen Wesen und im Unterschiede von Gott dem Vater, — er ist der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der Träger der ganzen Weltgeschichte, Inbegriff der göttlichen Vernunft, dabei Gott von Art und Namen, wobei Justin sich auf die Theophanien beruft (Gen. 1, 18, 1 ff. Exod. 3, 1 fl.). Er existirte bei dem Vater erst potentiell und ideell, und wurde vor der Schöpfung der Welt und zum Behuf derselben vom Vater gezeugt, durch dessen Kraft und Willen aus Gott herausgesetzt; es ist ein Akt der Selbstmittheilung, ähnlich wie die menschliche Vernunft ein vernünftiges Wort erzeugt. Dabei ist das Verhältniss zwischen Gott Vater und dem Logos durchaus als Subordination gedacht. Irenäus dagegen weist alle Fragen, in welcher Weise der Sohn aus dem Vater hervorgebracht *(prolatus)* worden, als vorwitzig ab, hält aber fest am trinitarischen Glauben der Kirche als dem unmittelbaren Ausdruck des christlichen Selbstbewusstseins. Was den heiligen Geist betrifft, so ergaben sich aus dem Bestreben, dessen Wesen und Verhältniss zum Vater und zum Sohne begrifflich darzulegen, Schwierigkeiten, die vorerst ungelöst blieben, sei es, dass man (wie Theophilus 1, 7) die alttestamentliche Weisheit, aus der die Logoslehre sich entwickelte, als *πνευμα ἁγιον* neben den Logos stellte, oder dass beide, Logos und Geist nur undeutlich unterschieden wurden (Justin Apol. 1, 33). Weniger hat es zu sagen, dass bisweilen der Geist als Gabe Gottes gedacht wurde (in der cohortatio ad Graecos c. 32), insofern auch von Christo in der Schrift gesagt wird, dass ihn Gott gegeben habe (Joh. 3, 16). Justin nimmt den Geist in die Trias auf, in der er ihm den dritten Rang anweist (Apol. 1, 6).

Die katholische Lehre über diese Punkte entwickelt sich fortan im Gegensatze gegen zwei von einander abweichende Lehrformen, als die Mitte haltend zwischen zwei extremen Ansichten, denen es aber gelungen war, eine ziemliche Anzahl von Anhängern zu gewinnen, Monarchianer, Unitarier, Antitrinitarier genannt. Es regte sich in einigen Theilen der Kirche

eine judäisirende Richtung, vermöge welcher man die abstracte Einheit Gottesidee, die **Monarchie** Gottes festhaltend [1]), die Vermittlung der E heit durch die Dreiheit einer heidnischen Vervielfältigung des göttlic Wesens beschuldigte, in welcher Richtung aber zwei verschiedene Wege e geschlagen wurden.

1) Von Christo, als blossem Menschen gedacht — nach Art der Eb niten, Kerinths und der platonisirenden Gnostiker — stieg man zum gö lichen Wesen auf, um eine Verbindung des Menschen Jesus mit jenem gö lichen Wesen nachzuweisen. Es sollte auf Christum blos eingewirkt habe Die Vertreter dieser Ansicht sind ziemlich zahlreich. **Theodotus**, ein L derarbeiter (σκυτευς) aus Byzanz, am Ende des zweiten Jahrhunderts na Rom gekommen, der erste, der abgesehen von den genannten Häretike Christum einen blossen Menschen nannte nach einem alten Zeugniss bei E seb. 5, 28, und der deswegen c. 200 vom römischen Bischof Victor excor municirt wurde. Ihm stimmte bei ein anderer Theodotus, ein Geldwechsl (τραπεζιτης), ebenso **Artemon**, der überdiess behauptete, die Apostel hä ten dasselbe gelehrt und die alte Kirche. Zu dieser Classe werden auch d von Epiphanius haeres. 54, 1 genannten **Aloger** gerechnet (Irenäus 3, 1 aber als eigene Sekte haben sie nicht existirt. Der hervorragendste Ma dieser Richtung ist **Paul von Samosata**, Bischof von Antiochien in Syri seit 250, zugleich weltlicher Beamter, ein weltlicher, prachtliebender Mai 269 von der Synode zu Antiochien seines Amtes entsetzt (und zwar nic blos wegen seiner Heterodoxien) Euseb. 7, 29—30. Epiphanius haeresis 65, Er nahm den johanneischen Begriff vom λογος auf, den λογος ανωθε davon unterschied er den Menschen Jesus, von der Jungfrau geboren, e pfangen vom heiligen Geiste, der durch seine Weisheit und Tugend si würdig machte, dass der Logos sich mit ihm vereinigte. Er war aber sch von Natur besser als alle anderen Menschen, weil aus dem heiligen Ge gezeugt. Durch die Verbindung mit dem Logos (ἡνωθη, συνηφθη) wur Christus noch mehr über die Linie der Menschheit erhaben, dadurch wur er Wunderthäter und Erlöser der Menschen.

2) Der zweite Weg, der eingeschlagen wurde, war der, dass die w sentliche Einheit Christi mit dem Vater als Aufgeben des persönlichen U terschiedes zwischen beiden gedacht wurde, wobei zuletzt die Menschh Christi als gefährdet erschien, doch ohne Abirrung in den eigentlichen I ketismus.

Der erste Mann, der diese Richtung vertrat, ist **Praxeas**, der a Kleinasien nach Rom gekommen, daselbst den Montanismus mit Erfolg l kämpfte und zugleich seine Lehre von Christo vortrug, mit welcher er Rom vielen Anklang fand — entweder unter Victor 185—197, oder un Eleutherus 170—185. Tertullian wirft ihm vor, dass er den Paraklet v trieb und den Vater gekreuzigt habe. Sich auf Jesaia 45, 5. Joh. 10, : 14, 9. 10 gründend, verwarf er allen Unterschied und Selbstvermittlung göttlichen Wesen, vielleicht in der Weise, dass Jesus keine menschlic

---

1) Monarchiam tenemus, sagten sie. Tertullian ad Praxeam c. 3 ib. duos et t deos jactitant a nobis praedicari. Tertullian nennt sie daher **Monarchianer**.

Seele gehabt habe. Jedenfalls hat er Vater und Sohn nicht gehörig von einander unterschieden [1]), daher Tertullian ihm vorwirft, dass nach seiner Lehre der Vater geboren worden und gelitten habe, daher der Name Patripassianer bei Origenes. Tertullian erschütterte in Rom das Ansehen, das Praxeas genoss, durch seine Schrift gegen diesen. Aehnliche Vorstellungen finden wir bei Epigonus und Kleomenes, Vorgänger des Noet, welcher, aus Smyrna gebürtig, daselbst c. 200 excommunicirt worden. In dieselbe Kategorie gehört Beryllus von Bostra in Arabien, dessen Hauptsatz war, dass Jesus vor der Menschwerdung nicht als eigene Hypostase der Gottheit existirt habe (*κατ' ιδιαν ουσιας περιγραφην*). Beryllus wurde 244 auf einer Synode zu Bostra durch Origenes seines Irrthums überführt. Euseb. 6, 33.

Der vorzüglichste Vertreter dieser Richtung, derjenige, der sie am meisten begrifflich gestaltet hat, ist Sabellius, von dem es ungewiss ist, ob er aus Libyen oder aus Italien gebürtig ist. Er wurde in Rom unter dem Episkopate von Zephyrin (200—217) durch den nachmaligen Bischof Callistus (Calixt) für die Lehre von Kleomenes gewonnen, welche er jedoch selbständig ausbildete. Calixt, als er Bischof wurde, sagte sich von Sabellius los, und vielleicht verliess dieser um deswillen Rom, um sich nach dem Oriente zu begeben [2]), wo er in Ptolemais Presbyter wurde. In der Pentapolis fand er viele Anhänger, so dass Dionysius von Alexandrien gegen ihn schrieb. Seine Lehre erinnert an die der clementinischen Homilieen 16, 12 von der zur Dyas sich ausdehnenden und aus der Dyas sich wieder in Eins zusammenziehenden Monas. Er geht also aus von der Monas, als der absoluten Substanz, es ist der schweigende Gott, der in sich verschlossen bleibt, als solcher ist er unwirksam und unthätig. In Thätigkeit kommt die Monas in ihrer Offenbarung, die als ein sich Ausdehnen (*πλατυνεσθαι*) als eine Verwandlung (*μεταμορφουσθαι*) als ein Reden (*λαλειν*) geschildert wird. Daraus ergibt sich, dass die Monas in erster Reihe sich zum Logos entwickelt. Der Logos ist Gott, sofern er offenbar wird, er ist der offenbare Gott überhaupt. Einmal aber ist es der Vater, der sich ausdehnt zum Sohne und zum Geist [3]), ein anderes Mal wird dasselbe von der Monas ausgesagt [4]). Sie entfaltet sich zur Trias. Es gibt also drei Offenbarungsweisen Gottes, *προςωπα*, drei verschiedene Antlitze der Gottheit, sofern sie sich offenbart. Der sich offenbarende Gott jetzt sich zur Welt in ein dreifaches Verhältniss, entsprechend drei auf einander folgenden Offenbarungsstufen. Im alten Bunde hat Gott als Vater das Gesetz gegeben, im neuen ist der Sohn Mensch geworden; als heiliger Geist ist er zu den Aposteln gekommen [5]). Dem Vater kommt die vorchristliche Oekonomie zu, dem Sohne die objective Erlösung, dem Geiste die Aneignung der Erlösung, die Heiligung. Diese verschiedenen Offenbarungsmodi suchte Sabellius auf verschiedene Weise

---

1) Adv. Praxean c. 5 duos unum volunt esse, ut idem pater et filius habeatur.

2) Hippolyt. 1, 9. 11. 12.

3) *ὁ πατηρ — πλατύνεται εις ὑιον και πνευμα* Athanas. or. IV. c. Arianos §. 25.

4) *ἡ μονας πλατυνθεισα γεγονε τριας* ibid. §. 12.

5) ibid. §. 11.

begreiflich zu machen. Er verglich sie mit den verschiedenen Charismen, die von demselben Geiste ausgehen [1] — auch, nach Epiphanius (haeresis 62, 1), mit der Sonne, welche eine ist der ὑποστασις nach, aber dreierlei Wirkungen hat. Zuerst unterschied er den Körper, den Discus der Sonne, den Vater; doch der Körper der Sonne ist ja eigentlich keine Wirkung derselben, worin sich eben zeigt, dass Sabellius den schweigenden und den redenden Gott nicht ganz zu scheiden vermag; das göttliche Wesen selbst und das erste προσωπον der Gottheit fallen ihm unversehens zusammen. Sodann unterschied Sabellius das Erleuchtende (το φωτιστικον), den Sohn, drittens das Erwärmende (το θαλπον), den heiligen Geist. Zugleich aber wird speciell vom Sohne Gottes gelehrt, dass er der Mensch gewordene Logos sei, während er eben so gut hätte sagen können, oder eigentlich hätte sagen müssen, dass der Logos in allen drei Formen sich offenbart. Gregor von Nyssa und neuere Theologen (Dr. Baur) haben nun behauptet, der Sohn sei nach Sabellius nur eine vorübergehende Manifestation Gottes. In der That wird vom Sohne bestimmt gesagt, dass er nach Vollendung aller Dinge in Gott zurückkehren werde. Dasselbe gilt aber von der ganzen Trias, eben weil sie nur das Verhältniss der Gottheit nach aussen bezeichnen soll, so dass diese nach Vollendung der Offenbarung sich in sich selbst in die unbewegte Stille der Monas zurückzieht (συστολη, συστελλεσθαι). Wenn Arius den Sabellius beschuldigt, dass er die Monas ὑιοπατωρ genannt, so muss sich diess auf die erste, noch unentwickelte Gestalt seines Lehrbegriffes beziehen [2]. Beachtenswerth ist, dass derselbe den Sohn gleichen Wesens mit dem Vater, ὁμουσιος τῳ πατρι genannt hatte, welchen Ausdruck die Synode von Antiochien 269 verwarf.

In der ferneren Ausbildung der Trinitätslehre ist von wesentlicher Bedeutung die Lehrform der alexandrinischen Theologen, die im Gegensatze gegen die der Monarchianer sich ausbildete; was jedoch weniger von Clemens als von Origenes gilt. Die Lehre des letzteren ist weit bestimmter als die des Clemens. Was bei diesem nicht recht verbunden erscheint, Logos und Sohn Gottes, das sucht Origenes mehr zusammenzufassen [3].

Gott, das Princip seiner selbst, αυτοθεος, allein eigentlich θεος, ὁ ων, offenbart sich zunächst in sich und diese innere Offenbarung ist das Princip aller weiteren Offenbarung und Vermittlung. Gott muss sich aber auch ausser sich offenbaren, denn es ist gottlos und ungereimt, sich Gottes Wesen als müssig und unbeweglich zu denken. Daher vor dieser Welt schon eine unendliche Reihe von Welten gewesen, und eine unendliche Reihe wird ihr folgen. — Gott vermittelt sich in sich selbst zunächst im Sohne, im Ebenbilde seiner selbst, dem Abglanz der Gottheit; Weisheit, σοφια, ist der ältere Name (Sprüchwörter c. 8), und bezeichnet die Gesammtheit der urbildlichen und weltbildenden Gedanken, die im Sohne zur Einheit verbun-

---

1) ibid. §. 25.

2) Arii ep. ad Alex. — bei Epiphanius haeres. 62, 1.

3) S. ausser Baur und Dorner und Thomasius die Abhandlung von Schultz über die Christologie des Origenes in den Jahrbüchern für protestantische Theologie. 1875 2. und 3. Heft.

den sind. Der Ausdruck Logos bezieht sich auf die Offenbarung und Mittheilung der in der Weisheit enthaltenen göttlichen Gedanken, als solche ist der Logos der Sohn, Organ der Weltschöpfung. Man kann aber nicht sagen, dass er durch den Willen Gottes gesetzt ist; denn der göttliche Wille selbst gehört zur Fülle der *δοξα*, die sich im Sohne hypostasirt hat; er ist der ausgeprägte Wille des Vaters, und insofern ist die Welt durch den Sohn gesetzt. Dieser ist vom Vater gezeugt, von welchem Begriffe alle sinnlichen Vorstellungen ferne gehalten werden. Man kann auch nicht sagen, dass ein Theil der Substanz Gottes sich in den Sohn verwandelt habe, oder dass er aus Nichts *(ex nullis substantibus)* vom Vater geschaffen worden, de princ. 4, 28 u. ff. Es gibt keinen Augenblick, wo Gott noch nicht Vater des Sohnes war, *ουκ ην ὅτε ουκ ην.*; auch diese Bezeichnung ist der Sache nicht adäquat, denn es findet eine ewige Zeugung statt nach Psalm 2, 7; für Gott ist es immer heute, ewige Gegenwart. Der Sohn wird aus dem Vater geboren, wie der Glanz aus dem Lichte; daher Origenes ihn wesensgleichen Ausfluss (*αποῤῥοια ὁμοουσιος*) aus der Herrlichkeit des Allmächtigen nennt. Doch ist die Wesensgleichheit, Homousie, eine bedingte, insofern der Vater allein das Absolute, Gott durch und von ihm selber ist, der Sohn aber darin ihm nicht gleich ist, sondern ihm untergeordnet, geringer als der Vater, der zweite Gott. „Es mögen einige annehmen, der Erlöser sei der über alle erhabene höchste Gott, wir aber thun es nicht, folgend ihm, der da spricht: „der Vater ist grösser denn ich“, daher Anbetung im eigentlichen Sinne nur dem Vater gebührt, und diejenigen, welche den Sohn mit oder ohne den Vater als eigentlichen Anbetungsgegenstand betrachten, in Sünde fallen. Daher Origenes im Anschluss an Sprüchw. 8, 22 den Sohn bisweilen Geschöpf, *κτισμα, δημιουργημα* nennt. Die Unterordnung des Sohnes unter den Vater zeigt sich auch in seiner Wirksamkeit. Der Sohn thut dasselbe was der Vater, aber der Impuls geht vom Vater aus; er ist das Werkzeug, vermittelst welches der Vater wirkt. — Was den heiligen Geist betrifft, so ist er durch den Sohn geschaffen; denn Alles ist durch denselben geschaffen Joh. 1, 3. Er ist das erste und vorzüglichste der vom Vater durch den Sohn geschaffenen Wesen, und dem Sohne untergeordnet. Er verhält sich zum Sohne wie dieser zum Vater. Seine Wirksamkeit beschränkt sich aber auf die Heiligen. In der origenistischen Trinitätslehre ist demnach Subordinatianismus nicht zu verkennen, der aber, was das Verhältniss des Logos zum Vater betrifft, nicht durchgeführt ist. Mit Recht bemerkt Schultz a. a. O., dass die Logoslehre des Origenes so wenig wie die seiner Vorgänger aus der Verlegenheit herauskommt, entweder die Fülle des in Gott liegenden Lebens unpersönlich auszudrücken, damit aber den biblischen Forderungen in Betreff eines persönlichen Gottessohnes nicht zu entsprechen, oder eine Persönlichkeit festzuhalten neben der Persönlichkeit Gottes, dann aber ihr jenen Lebensinhalt in vermittelter Weise beizulegen, also sie zu subordiniren, und damit die Einheit des Gottesbegriffs zu gefährden. — Insofern Origenes die Wesensgleichheit des Sohnes betont, ist er Vorgänger des Athanasius, insofern er die Subordination lehrt, konnte der Arianismus aus ihm schöpfen.

In der übrigens sehr wenig entwickelten Lehrform der lateinischen

Kirchenlehrer ist bestimmend die Opposition gegen die Monarchianer, vornehmlich gegen die Patripassianer, die Tertullian in seiner Schrift gegen Praxeas bekämpfte. Er nimmt durchaus die Subordination an, und zwar so dass der Vater die ganze Substanz der Gottheit ist, der Sohn aber eine Ableitung *(derivatio)* und Theil *(portio)* davon ist, wobei er sich auf das Wort beruft: „der Vater ist grösser als ich.“ Der Geist ist bei Tertullian in derselben Rangstellung wie bei Origenes. Zu bemerken ist noch als Beweis, wie sehr die patripassianische Vorstellung sich ausbreitete, dass der christliche Dichter Commodianus, der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte, dieser Richtung entschieden angehörte, wobei er jedoch meinte, mit der Kirchenlehre in Uebereinstimmung zu sein [1]).

Was die Schöpfung der Welt betrifft, so hielten die Lehrer gegen die heidnische Philosophie durchaus den Satz fest, dass Gott die Welt nicht blos aus einer vorhandenen, ungeschaffenen Materie gebildet habe, sondern dass er auch Urheber der Materie sei. Darin stimmen alle überein und auch Justinus Martyr macht keine Ausnahme. Denn derselbe, der Apolog. 1, 10 lehrt, dass Gott aus gestaltloser Masse die Welt gebildet, lehrt andererseits im Dialog mit Tryphon c. 5, dass die Welt geschaffen sei, d. h. Gott hat zuerst die formlose Materie geschaffen und aus dieser die Welt gebildet. Man gründete sich hiebei auf 2 Makkab. 7. 28, dass Gott die Welt *εξ ουκ οντων* geschaffen habe. Am eingehendsten hat Tertullian die paganische Ansicht widerlegt in seiner Schrift gegen Hermogenes. Gegen die Gnostiker heben die Kirchenlehrer mit Macht hervor, dass derselbe Gott die Welt erschaffen habe, der sie auch erlöste; durch dasselbe göttliche Wort ist die Welt erschaffen und erlöst worden — mit Beziehung auf Joh. 1, 3 u. a. Stellen. Gegen die Gnostiker wurde auch das geltend gemacht, dass Gott nicht in Folge einer Naturnothwendigkeit, sondern durch einen freien Akt seines Willens oder seiner Liebe die Welt hervorgebracht habe. Es wird im Zusammenhang damit gelehrt, dass Gott der Welt nicht bedurfte, dass er die Welt nicht für sich, sondern für die Menschen geschaffen habe, wobei im schroffen Gegensatze gegen die paganischen Anschauungen die göttliche Vorsehung, *προνοια*, betont und die antike Lehre vom Schicksal verworfen wurde, so dass Gott in keiner Weise als Urheber des Bösen zu denken ist. Gott ist auch der Schöpfer der unsichtbaren Welt, der Engel, deren sich Gott bedient bei der Weltregierung, die aber nicht anzurufen sind, wie Irenäus 2, 32. 5 bestimmt lehrt. Bei Justin, Apologie 1, 6 ist freilich von einem Anbeten der Engel die Rede, doch ist diess etwas vereinzeltes. Was den Teufel betrifft, so war die Zeit nicht geneigt, dessen Dasein und Wirken zu leugnen, sondern vielmehr die Vorstellung davon zu weit auszudehnen, so dass theils Gottes Wirksamkeit, theils des Menschen Freiheit geschmälert wurde. Dagegen kämpft schon Hermas an (lib. II mandatum 7). „So du Gott fürchtest, wirst du über den Teufel Meister werden.“ Origenes bestreitet die Ansicht, dass es, ohne den Teufel keine Sünde geben würde. Zu Grunde liegt ein vertiefter Begriff von der Sünde.

---

1) S. Neander's Dogmengeschichte 1, 180. — Jacobi in der deutschen Zeitschrift 1853. Das neu aufgefundene Gedicht, worauf sich die Angabe gründet, ist aufgenommen in die erste Lieferung des Spicilegium Solesmense.

## §. 3. Die Anthropologie.

Das Heidenthum, das in manchen Stücken den Menschen so hoch stellt und seinen Stolz nährt, hat doch durchaus nicht den wahren Begriff von der Hoheit der menschlichen Natur. Die biblische Offenbarung dagegen gibt die erhabenste Vorstellung von der menschlichen Natur, ihrer ursprünglichen Anlage und Bestimmung, und eben darum sieht sie den gegenwärtigen Zustand der Menschheit als Folge eines Falles an. Je höher sie den Menschen stellt seinem Ursprunge nach, desto tiefer setzt sie ihn herab in seinem empirischen Zustande. Beides gehört zusammen und ist unzertrennlich von einander; daher Tertullian sagt: keine Seele ist ohne Sünde, weil keine ohne Samen des Guten [1]). Kaum hatte das Christenthum begonnen, diese gesunden Anschauungen in der Welt einzubürgern, so fuhren die Gnostiker dazwischen und verwirrten die Anthropologie. Gegen sie hauptsächlich ist die katholische Dogmenbildung auf diesem Gebiete gerichtet. Was den Ursprung der Seele betrifft, so gingen die Kirchenlehrer, soweit sie sich darauf einliessen, sehr auseinander, und in dieser Periode wurde die richtige Vorstellung davon noch nicht gefunden. Nach Origenes, de principiis 3, 5, 4 ist die Seele lange vor dem Körper geschaffen; ihr kommt Präexistenz zu; sie ist zur Strafe für die in der intelligiblen Welt begangenen Sünden in den Leib eingeschlossen worden, ein platonischer Satz, auch von der späteren jüdischen Theologie aufgenommen, unter den Schülern des Origenes von Pierius und Pamphilus. Tertullian, der jenen Satz bestritt (de anima 23, 28) lehrte, sich gründend auf die Aehnlichkeit der Geistes- und Gemüthsart zwischen Eltern und Kindern eine Fortpflanzung der Seele durch die Zeugung, doch mit der besonderen Bestimmung, dass die Seele jedes Menschen als ein Zweig aus der fortgepflanzten Mutterseele Adams erscheint. Es ist die später sogenannte traducianische Lehre, die aber Tertullian unter diesem Namen nicht kennt. Origenes kennt sie als *seminis tradux* und behandelt sie als disputablen Punkt, Lactanz 3, 8 dagegen verwirft sie. Bei Tertullian hängt diese Lehre zusammen mit der Lehre von der Körperlichkeit der Seele, wofür auch Methodius sich aussprach, welche aber Origenes entschieden verwarf.

Was die Bestimmungen über das Bild Gottes betrifft, so führte die tautologische Bezeichnung Genesis 1, 26 בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ die Kirchenlehrer auf die willkürliche Unterscheidung von צֶלֶם, *εικων*, *imago* und דְּמוּת, *ὁμοιωσις*, *similitudo*. Demnach wird jenes, d. h. der Inbegriff der vernünftigen und sittlichen Anlagen dem Menschen mitgetheilt; die Aehnlichkeit mit Gott erhält er nachgehends in dem Maasse, als er sich der Vollkommenheit nähert (*κατα τελειωσιν*). Die Unterscheidung an sich ist vollkommen zulässig, nur ergibt sie sich nicht aus der angeführten Stelle der Genesis. — Der Mensch nun, sofern er mit dem Bilde Gottes versehen worden, glich einem, wie Theophilus von Antiochien sagt, mit herrlichen

1) De anima c. 41 nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine.

Anlagen ausgerüsteten Kinde; die Aehnlichkeit mit Gott sollte er durch Entwicklung dieser Anlagen erhalten; das lehrt auch Irenäus 4, 38.

Ein besonderes Gewicht wurde im Gegensatze gegen die antike I vom Schicksale und gegen gnostische Verirrungen, wonach ein Theil Menschen vermöge ihrer ursprünglichen Anlage vom Heile ausgeschlo waren, auf die freie Willensbestimmung (*το αυτεξουσιον, ελευθ προαιρεσις, liberum arbitrium*) gesetzt. Justinus Martyr Apol. 1, 43 kämpft die *ειμαρμενη*: Gott hat den Menschen nicht geschaffen, gleich Bäumen und Thieren, die aus freier Wahl nichts thun können. Denn, w er nicht aus freier Wahl das Gute wählte, würde er weder Lob noch T verdienen. Wenn er böse wäre, könnte er gerechterweise nicht gest werden, da er kein anderer sein kann als der er von Natur geworden. demselben Sinne sprechen sich Clemens von Alexandrien, Origenes Tertullian aus.

Die Unsterblichkeit der Seele, sofern sie als natürliche Unsterblich gefasst wird, wurde von mehreren Kirchenlehrern verworfen. Der Jude Tryp im Dialog mit ihm c. 4 spricht gewiss die Meinung Justins aus, wenn er s dass die Seelen nicht unsterblich seien; die Seelen der Guten, die ( suchen, die werden erhalten, unsterblich. Die Seelen der Bösen wei geplagt und am Leben erhalten, so lange es Gott gefällt. — Gott allein wie ohne Anfang, so auch unvergänglich. Die Seele hat ihr Leben von ( empfangen, der es ihr wieder nehmen kann. In demselben Sinne sprec sich Tatian, Theophilus von Antiochien, Irenäus aus (2, 64), nur Tertul de anima c. 14, Origenes de principiis 4, 36 lehren die natürliche Unst lichkeit der Seele. Derselbe überführte auf einer Synode einige Lehre Arabien ihres Irrthums, der darin bestand, dass sie lehrten, die Seele st mit dem Leibe und werde mit demselben wieder auferweckt Euseb, 6, Arabici werden sie bei Augustin benannt de haeresibus c. 83, *θνητοπασχ* von Johannes von Damascus.

Was die Lehre von der Sünde und vom geistlichen Elende des Mens betrifft, so hatten die Kirchenlehrer die Aufgabe, das entsetzlich abgestum sittliche Bewusstsein zu wecken, zu schärfen. Obwohl sie nun über das sen der Sünde zum Theil schwankende Bestimmungen geben, so sind ( alle weit entfernt vom Irrthum der Gnostiker, welche das Böse von Materie oder vom Demiurgos ableiteten. Nur Justinus Martyr. (Apol. 1, setzt sie in die Sinnlichkeit, wogegen Clemens von Alexandrien scharf testirt (Strom. 4, 36). Origenes betrachtet die Sünde als das Nichtig insofern Grundlose, von unerklärbarem Ursprunge, wie denn schon sein I rer Clemens gesagt hatte: wir kommen zur Sünde, wir wissen selbst n wie. Auch Irenäus sieht die Sünde als unerklärliche Störung der norm Entwicklung des Menschen an.

Der Sündenfall wurde alles Ernstes gelehrt, und im Ganzen dem dritten Capitel der Genesis behandelt, diese Erzählung als wirkliche schichte betrachtet. Origenes dagegen deutete sie allegorisch, um sie mit se Systeme zu vereinbaren. Die mosaische Erzählung ist ihm die allegor

1) *πασα ἡ κακια ουδεν* de princip. 2, 9. 2.

Darstellung des Heraustretens der Menschheit aus der Gemeinschaft mit Gott in der vorzeitlichen Existenz der Seelen. Die Vertreibung aus dem Paradies ist der Verlust der ursprünglichen Seligkeit, die Bekleidung der Protoplasten mit Thierfellen ist die Einkleidung der Seelen in menschliche Leiber.

Die eigentliche Lehre von der Erbsünde, wie sie später ausgebildet wurde, fehlte noch in dieser Periode. Sünder und dem Tode unterworfen sind nach Justinus Martyr alle Nachkommen Adams desshalb, weil sie mit Freiheit sich dem Adam gleichmachen (dialog. c. 124) und jeder von ihnen durch eigene Schuld sich dem Bösen hingegeben hat (dialog. c. 88). Was Irenäus betrifft, so stimmte er mit Justin und den übrigen Vätern darin überein, dass die Sünde ein im ganzen menschlichen Geschlecht verbreitetes Uebel sei, dass sie mit dem Sündenfall Adams den Anfang genommen habe. Doch sieht er den physischen Tod an als vermittelt durch die Sünde des Einzelnen; daraus folgt, dass er die eigentliche Erbsünde nicht gekannt; er sieht die Sünde, abgesehen von der Versündigung Adams, als freie That des Menschen an. Es hing diess bei ihm zusammen mit der Hervorhebung der moralischen Freiheit des Menschen, im Gegensatze gegen die gnostische Läugnung derselben. Bei Tertullian de anima c. 41 finden wir am meisten Annäherung an die spätere abendländische Dogmenbildung. Er leitet das Böse, *malum animae,* aus dem *originis vitium* ab und nennt es daher *quodammodo naturale,* insofern die Verderbniss der Natur zur anderen Natur geworden. Doch kann derselbe Tertullian gegen die Taufe der neugeborenen Kinder geltend machen: *quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum* (*de baptismo* c. 18)? Aehnlich Cyprian (ep. 64 ad Fidum).

## §. 4. Die Christologie.

Inmitten der häretischen Gegensätze der Ebioniten und der dualistischen, doketischen Gnostiker, später im Gegensatze gegen die beiden Richtungen der Monarchianer entwickelte sich die katholische Lehre von Christi Person, gleichweit entfernt von beiden Abwegen. Gegen die Doketen hat schon Ignatius angekämpft. Gegen die Ebioniten hob Justin der Märtyrer die wunderbare Geburt Jesu hervor. Irenäus spricht mit grosser Klarheit das Wesentliche des Glaubens an Christum aus: um Gott und Mensch zu vermitteln, musste Jesus in sich selbst die Harmonie des Irdischen und des Himmlischen darstellen. — Christus ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist (3, 10—20). Denselben Ausspruch, der übrigens *cum grano salis* zu verstehen ist, findet man auch bei Cyprian [1]). Dabei wird mit Sorgfalt die volle Menschheit Christi gelehrt von Irenäus und Anderen, besonders von Origenes weitläufig behandelt. Er erklärt sich sowohl gegen diejenigen, welche die Menschheit des Herrn aufheben und allein dessen Gottheit bestehen lassen, als gegen die ande-

1) Quod homo est, Christus esse voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est. De idolorum vanitate c. 11.

ren, welche seine Gottheit zu scharf abgrenzend (περιγραψαντες) stum nur als den gerechtesten aller Menschen bekennen. Er bes sich, die Unveränderlichkkeit des Sohnes Gottes festzuhalten, so das göttliche Natur desselben nicht aus der Einheit mit dem Vater he gerissen und in die engen Schranken der menschlichen Natur eingesc sen erscheine, wogegen das Wort streitet; „wo zwei oder drei in me Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ Ebenso Origenes dieses fest, dass durch die Einigung mit der menschlichen N der Gottesbegriff nicht verunreinigt werden dürfe.

Das führt ihn zu seiner eigenthümlichen Lehre von der menschli Seele Christi. Mit dem Leibe konnte die göttliche Natur (der gos, der Gottessohn, Christus) sich nicht unmittelbar vereinigen, ohne in eine Gottes unwürdige Leidentlichkeit zu setzen. Daher nahm der gos unmittelbar die Jesusseele an und mittelbar den Leib. Die Jesuss ist fähig, alle Leiden und Schmerzen der Menschheit zu theilen und gleich sich mit dem Sohne Gottes vollkommen zu einigen. Der Logos Sohn Gottes ist also zwar nicht eigentlich Mensch geworden, aber die genommene vollständige Menschennatur und Seele wurde für ihn O der Offenbarung. Die Jesusseele war von Anfang an in der intelligi Welt mit dem Logos völlig Eins geblieben, sie ist durch bewahrte S losigkeit unfähig geworden, zu sündigen; sie ist in den Logos ganz gottet worden, so dass nun beide eins geworden sind durch Mischung Wesens. Wie das Eisen, vom Feuer ganz durchglüht, gänzlich Glut so ist die Seele, die dem Logos sich ganz hingab, in allen ihrem Den Fühlen, Thun von seiner Gottheit durchglüht, mit ihm unwandelbar geworden. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes bestand nun darin, er mit der Jesusseele in das Leben der Menschen herabstieg; man l sie auch nennen die fortdauernde moralische Verbindung des nun in irdische Leiblichkeit eingegangenen Jesus mit Christo, dem Gottesso So versteht Origenes den Begriff der Gottmenschheit Christi. Er ist erste Lehrer, der den Ausdruck θεανθρωπος gebraucht. Dieser ( mensch war seit dem Falle der Geister Nothwendigkeit, wenn sie ger werden sollten. Zuletzt aber löst sich das Menschliche in Christo in s ewige Gottheit auf; in der Erhöhung verschwindet des Herrn mensch Natur, so dass von ihm nichts als das Göttliche, der Logos übrig bl Daher Origenes mit dürren Worten sagt: „wenn auch Christus ein Me gewesen, so ist er es jetzt nicht mehr.“ — „Einst war er Mensch, hat er aufgehört, Mensch zu sein.“ In den Bestimmungen über Cl Leiblichkeit hält sich Origenes im Ganzen frei vom Doketismus.

Was das Werk Christi betrifft, so wird mit Recht darauf hi wiesen, dass die ganze Erscheinung des Gottmenschen erlösend wi Irenäus hebt hervor, dass die Erlösung durch alle Lebensstufen sich hindu zieht. Jesus wurde ein Kind, um die Kinder zu heiligen, ein Vo kindlicher Pietät und kindlichen Gehorsams. Er wurde als Jüngling Vorbild für die Jünglinge, sie Gott heiligend, so auch wurde er ein wachsener unter den Erwachsenen, um ein vollkommener Lehrer aller bensstufen zu sein. Darauf kam er auch bis zum Tode, um der Er

borene aus den Todten zu werden, den Primat festhaltend in allen Dingen, der Fürst des Lebens. Es ist in Christo „ανακεφαλαιωσις" Wiederherstellung und endgiltige Zusammenfassung Alles dessen gegeben, was zu einem vollkommenen Leben des Menschen in der Einheit mit Gott gehört (2, 22. 4. 3, 18). Der Schrift gemäss wird die Erlösung auf den Tod Christi bezogen, aber oft in wenig bestimmten Ausdrücken. Clemens Rom. c. 7 hebt das ethische Moment hervor, dass das um unserer Erlösung willen vergossene Blut Christi der ganzen Welt die Gnadengabe der Sinnesänderung verschafft habe. Der Tod Christi wird insbesondere als Sieg über den Teufel betrachtet. So lehrt Irenäus 5, 1. 1: „durch die Sünde sind wir in die Gefangenschaft des Teufels gerathen, ungerechterweise, da wir von Natur Gott angehören. Gerechterweise wendete sich der Logos gegen den Teufel, von ihm das Seinige (des Logos) loskaufend, nicht mit Gewalt, sondern *secundum suadelam*, dadurch, dass den Menschen eine bessere Ueberzeugung beigebracht wurde, mittelst welcher sie die Befreiung erhielten aus des Teufels Gefangenschaft. Dazu gehörte, dass zuerst Ein Mensch aus freier Ueberzeugung und aus eigenem Antriebe sich der Herrschaft des Teufels entzog, dass also in der Menschennatur ein selbständiger Anfangspunkt des vollkommenen Gehorsams gegeben wurde. Damit steht in Verbindung die Nothwendigkeit der Gottmenschlichkeit des Erlösers 3, 18. Hätte Jesus nicht als Mensch den Teufel besiegt, so wäre dieser nicht gerechterweise besiegt worden, und auf der anderen Seite wäre ein blosser Mensch nicht im Stande gewesen, jenen vollkommenen Gehorsam zu leisten; darum musste mit der menschlichen Seele der göttliche Logos verbunden sein. Doch ist mit diesem Gehorsam die Erlösung nicht vollzogen, sondern nur die Bedingung erfüllt, unter welcher sie stattfinden konnte. Aber wie der Tod die Erlösung bewirkt, darüber spricht sich Irenäus nicht deutlich aus. Insofern der Teufel kein Recht auf Jesum hatte und ihn doch dem Tode überlieferte, bekam dieser das Recht, durch seine Hingabe in den Tod diejenigen aus des Teufels Gewalt zu befreien, welche dieser durch eine Ungerechtigkeit in seine Gewalt bekommen hatte. So ist der Tod Jesu das Lösegeld geworden für die bis dahin unter der Gewalt des Teufels Gefangenen. In diesen Sätzen ist die Idee von einer Ueberlistung des Teufels nicht ausgesprochen.

Bei Origenes[1]) finden wir zum ersten Male die Vorstellung von einem dem Teufel gespielten Betrug, wodurch die Erlösung der Menschen zu Stande gekommen. Die Menschen hatten sich durch die Sünde faktisch dem Teufel verkauft. Die Erlösung konnte daher nicht geschehen ohne ein dem Teufel gegebenes Aequivalent. Da aber der Mensch dieses nicht zu geben vermochte, so gab Gott aus Menschenfreundlichkeit die heilige Seele Jesu, welche der Teufel als Lösegeld von Gott gefordert hatte. Weil nun der Teufel befürchtete, Jesus möchte durch seine Wunder und Lehre das Menschengeschlecht seiner Herrschaft entreissen, überlieferte er ihn sofort in die Hände der Juden, damit er von diesen getödtet in seine Gewalt käme. Damit täuschte er sich selbst; denn er war nicht im Stande,

1) S. Thomasius. Origenes S. 222.

diesen Stärkeren festzuhalten. Die Qualen, die ihm das Festhalten die reinen Seele verursachte, konnte er nicht ertragen. So musste er Lösegeld wieder frei geben, damit wurde zugleich seine und der Dämon Kraft gebrochen, sein Reich zerstört und die Gewalt, die er bisher üb die Menschen ausgeübt, so sehr geschwächt, dass diese nun dem Erlös aus der Gefangenschaft zur Freiheit, aus dem Tode zum Leben folg können. Diese in sich selbst unhaltbare Theorie hindert aber Origen nicht an der Anerkennung des versöhnenden Moments in Jesu Tode, w durch er die Strafe litt, die uns gebührte. Indem er die menschlic Natur mit ihren Leiden und Schwachheiten auf sich nahm, machte er un sere Sünde und Ungerechtigkeit zu der seinigen, so dass er noch i höheren Grade als die Apostel als Auswurf der Welt erschien (1 Kor. 4, 13 Dadurch vernichtete er die Sünde, was ihn selbst betrifft; aber vermög des Zusammenhanges, worin er als Haupt der Menschheit mit uns steh hat, was er gethan, auch Kraft und Geltung für uns alle. Wenn hier da versöhnende Moment des Todes nicht in voller Reinheit hervortritt, s nimmt Origenes auf der anderen Seite eine versöhnende Wirkung Chris im Himmel an, wo er die lebendige Kraft seines Leibes als ein geistliche Opfer dargebracht (Hebr. 7, 25. 9, 24), und diess kommt nicht blos un zu Gute, sondern auch den übrigen vernünftigen Geschöpfen. Dab muss festgehalten werden, dass Origenes keine göttliche Strafgerechtigkei welche um ihrer selbst willen Genugthuung fordern müsste, noch göttliche Zorn kennt.

Die Höllenfahrt Christi, worüber die Apostelgesch. 2, 27. 31, Paul im Briefe an die Epheser 4, 9, Petrus im ersten Briefe 2, 19. 20 A deutungen geben, wurde von den Kirchenlehrern zunächst gedacht a Hinabsteigen der Seele Christi an den Ort der abgeschiedenen Seelen, w mit ein Zeugniss gegeben sein sollte, theils von der zweifellosen Gewiss heit des Todes Christi, theils (doch diess erst später) von der vollkomme nen Menschheit Christi. Daran knüpfte sich die Vorstellung einer Wirk samkeit, die verschieden gedacht wurde. Petrus scheint anzunehmen, dass Jesus denjenigen Seelen das Heil verkündigte, die zur Zeit Noah unge horsam gewesen waren. Die Väter lassen Jesum den Frommen des alte Bundes das Heil verkündigen (Justinus Martyr dialog. c. 72. Irenäus 4, 27, 2) womit die Ausschliesslichkeit des Christenthums auch für die vorchristliche Welt festgestellt wurde, — das spätere Evangelium des Nikodemus gibt c. 17 ff. eine glänzende Beschreibung von der Wirksamkeit Christi in de Unterwelt.

### §. 5. Die Heilsordnung [1].

Besonders auf diesem Gebiete zeigt sich das Eigenthümliche derjeni gen religiösen Richtung, die wir im Begriff der katholischen Kirche ge funden haben. Allerdings wird der Glaube als Bedingung des Heiles au

1) S. Landerer, das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung Heiles. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857. S. 500 ff.

gefasst, es fehlt aber der volle Begriff vom Glauben, wie ihn Paulus aufgestellt und geltend gemacht hatte. Irenäus fasst den Glauben auf als Erfüllung des göttlichen Willens [1]), das Christenthum als neues Gesetz, nur quantitativ vom alten unterschieden [2]). In beiden, im Gesetze und im Evangelio ist das erste und höchste Gebot, Gott zu lieben, und das nächste, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Man kann sagen, es ist eine Neigung vorhanden, das sittliche Verhalten des Menschen zu Gott über das religiöse Verhältniss zu setzen, so dass das richtige Gleichgewicht zwischen beiden Seiten der religiösen Vorstellung nicht festgehalten wird. Es wird die Pflicht der Gesetzeserfüllung nicht durch die Idee der Wiedergeburt beherrscht, und diese durchaus nicht auf die Idee der Rechtfertigung gegründet [3]). So sehr wurden Busse und gute Werke als Mittel der Rechtfertigung angesehen, dass schon auf auffallende Bussübung grosses Gewicht gelegt wurde, gemäss dem von Tertullian ausgesprochenen Grundsatze: „in wie weit du deiner (in deinen Bussübungen) nicht geschont hast, in so weit wird, glaube es mir, Gott deiner schonen“, dass schon Hermas, wie wir gesehen, einen Ansatz zu der Lehre vom überschüssigen Verdienst gewisser Werke hat (lib. 3, Similitudo 5, 3).

Damit hängen zusammen die Sätze über Art und Umfang der göttlichen Gnadenwirkungen. Zunächst ist der Gegensatz gegen die Gnostiker das Bestimmende; sie lehrten, dass ein Theil der Menschen schon vermöge ihrer Naturanlage gerettet werden (es ist diess die Basilidianische Lehre vom φυσει σωζεσθαι), dass sie demnach zum Heil organisirt und prädestinirt seien, — andere zum Verderben. Dagegen lehrten die Kirchenlehrer (z. B. Clemens Alexandrinus, Irenäus), dass Gott Niemanden zum Glauben zwingt. Gott steht den Seelen bei, soweit sie es wollen, sagt Clemens Alexandr. Tertullian adv. Marc. 2, 8 hebt hervor, dass im Menschen noch immer dieselbe Freiheit des Willens sei, wie sie in Adam vor dem Falle gewesen. Es wird zwar die Wirkung der Gnade keineswegs geleugnet, aber der erste Entschluss zum Guten muss vom Menschen ausgehen; er ist zwar durch christliche Anfassung bedingt und wird durch die göttliche Gnade bekräftigt, immerhin aber ruht in der Heilsordnung der Schwerpunkt auf dem Thun des Menschen. Auf eigenthümliche Weise sucht Origenes das menschliche und göttliche Wirken, was den Glauben betrifft, zu vereinbaren, insofern er einen Glauben, der in uns ist, und einen Glauben, der durch die Gnade gegeben wird, unterscheidet. Dabei läuft jener Lehrtropus darauf hinaus, dass vor der Gnade und ihrer Mittheilung des Glaubens schon Glaube im Menschen sein muss als dessen Leistung und Tugend (S. Landerer a. a. O. S. 545). Die Prädestination ist durchaus bedingt durch das Vorherwissen Gottes. Gott verordnet diejenigen zum Heil, von welchen er vorhersah, dass sie ihm von Herzen dienen werden. So lehrt auch Irenäus: Gott lässt in ihren Sünden diejenigen, von welchen

1) 4, 6. 5 credere Deo est facere ejus voluntatem.

2) Irenäus 4, 9. 1. 2. Auch bei Tertullian de praescript. c. 13 in der daselbst befindlichen Formel der Glaubensregel.

3) Ritschl, altkatholische Kirche S. 331.

er vorherweiss, dass sie nicht glauben werden. Das Verstocken des Pharao will nur so viel sagen, dass Gott ihn seinem Unglauben überlassen. In demselben Sinne spricht sich im Ganzen Origenes aus, nur dass er die Verstockung Pharao's etwas anders erklärt, in der Weise, wie etwa gütige Herren zu den Knechten, die durch ihre Güte nachlässig geworden, sagen mögen: ich habe dich verdorben. Wenn Paulus Phil. 2, 13 sagt, Gott ist es, der da wirket das Wollen und das Vollbringen, so will er damit dieses sagen, dass wir das Vermögen, zu wollen und zu wirken, von Gott empfangen haben (womit jedoch die Meinung des Apostels nicht richtig ausgedrückt ist). Die Anwendung jenes Vermögens auf das Gute und das Gegentheil davon kommt uns zu. Zur Vollbringung des Guten, wofür wir uns entschieden haben, bedarf es des göttlichen Beistandes, d. h. der Wirksamkeit des heiligen Geistes. Das Fehlerhafte dieser Lehrweise der Väter ist darin zu suchen, dass im Werke der Heilsaneignung der erste Anfang des Glaubens nicht als Wirkung der zuvorkommenden Gnade, sondern lediglich als vom Menschen kommend angesehen und behandelt wird. Es wird über dem Bestreben, die Freiheit des Menschen aufrecht zu halten, die gnostischen Irrthümer abzuweisen und die absolute Prädestination zu vermeiden, die geheimnissvolle Wirkung des heiligen Geistes nicht gehörig beachtet, welcher in denjenigen, die das Evangelium hören, den Glauben wirkt, wo und wann es Gott gefällt [1]). Die Folge davon war, dass die Heilsanstalten der Kirche eine um so grössere Bedeutung erhielten, und dass die paulinische Gnaden- und Heilslehre veräusserlicht wurde.

## §. 6. Die Eschatologie.

Da die Lehren von der Kirche und von den Sacramenten in Verbindung theils mit der Geschichte der Kirchenverfassung, theils mit der Geschichte des Cultus zu behandeln sind, so erübrigt nur noch eine Uebersicht über die Lehre von den letzten Dingen.

Die ersten Christen erwarteten nach dem Vorgange der Apostel die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi und damit verbunden den Sieg Christi über alle seine Feinde. Diese Erwartung nahm bei Vielen die Gestalt des Chiliasmus an (Apokal. 20, 4), d. h. der Erwartung eines tausendjährigen Reiches Christi auf Erden, in welchem er mit den auferweckten und verklärten Frommen und Gerechten herrschen werde, — das Ganze als Vorbereitungsstufe für die Welt des Jenseits. Auch die Polemik gegen die Gnostiker, die alle eschatologischen Begriffe verflüchtigten, trieb Manche zum Chiliasmus hin oder bestärkte sie darin. Das älteste Denkmal des Chiliasmus nach dem Ablauf des apostolischen Zeitalters ist der Brief des Barnabas c. 15, wo gesagt wird, dass die Welt in sechstausend Jahren verläuft, nach Analogie der sechs Schöpfungstage und nach dem Maasstabe des Wortes, dass vor Gott Ein Tag soviel ist wie tausend Jahre; der siebente Tag, das siebente Jahrtausend ist der Tag der Ruhe,

1) Wie die Augsburgische Confession im fünften Artikel lehrt.

er Sohn alle Feinde überwunden haben wird, und wo die Gläubigen, ommen erneuert diesen Tag mit reinen Herzen und Händen heiligen en. Weniger geistig und sittlich sind die Ansichten des Justinus yr (dialog. c. 80, 81). Des Papias angebliche Aussprüche Jesu, r in den mündlichen Ueberlieferungen gesammelt hat, sind der deut- :e Beweis, wie sehr der Chiliasmus in sinnlichen Vorstellungen und .rtungen sich gefiel (bei Irenäus 5, 33. 3 aus dem vierten Buche der *ν κυριακων εξηγησις*). Irenäus berief sich auf das Wort des Herrn h. 26, 29 auf Jesaias 11, 6, auf das Wort Pauli 1 Cor. 7, 31, um die chöpfung der Welt zu beweisen. Tertullian's Chiliasmus fand eine :e in seinem Montanismus. Am Ende des zweiten Jahrhunderts be- ›fte der Presbyter Cajus in Rom den Chiliasmus in der Person des ıth, doch ohne dass er ihm geradezu die Abfassung der Apokalypse ıriebe (Euseb. 3, 28). Bedeutender wurde der Widerspruch der ale- rinischen Theologen. Origenes bezeichnet die Vorstellungen als thö- e Fabeln und leere Einbildungen. Dionysius verdrängte, wie bevor- ɜt, den Chiliasmus aus der egyptischen Kirche. Uebrigens waren auch ıens von Rom, Ignatius, Polykarp, Athenagoras und Theophilus frei chiliastischen Vorstellungen. Mit dem Siege des Christenthums über Heidenthum, als der Staat begann, das Christenthum zu schützen und egünstigen, verschwand der Chiliasmus gänzlich.

Was die Auferstehung der Todten betrifft, so hatten die ıenlehrer gegenüber den Heiden und Gnostikern gegründeten Anlass, Dogma zu erläutern, wobei sie aber sich nicht immer von sinnlichen tellungen frei hielten. So lehrt Justinus Martyr, dass sogar ›pel als solche auferweckt, aber in demselben Momente von Christo ilt werden. Er stellt den im Allgemeinen richtigen Grundsatz auf, Seele und Leib Ein Gespann bilden und unzertrennlich sind. Athe- ɔras in seiner Schrift über die Auferstehung bringt zum Theil die- n Beweise vor, welche die spätere natürliche Theologie für die Un- lichkeit der Seele vorbrachte. Irenäus, um die Identität des auf- ndenen und des früheren Leibes zu beweisen, beruft sich auf die ɔgie der Wiederbelebung einzelner Organe bei Jesu wunderbaren ıngen. Die Stelle 1 Kor. 15, 50, dass Fleich und Blut das Reich Got- icht ererben werden, welche Stelle von den Gegnern der Aufersteh- ehre als Waffe gebraucht wurde, verstand er, was übrigens nicht g war, vom fleischlichen Verstande. Tertullian in der Schrift *de rectione* verleugnet, wie zu erwarten, seinen derben Realismus nicht. ;enes gibt die Identität des jetzigen und des Auferstehungsleibes auf, nd auf 1 Kor. 15, 37: „das du säest, ist nicht der Leib, der werden sondern ein blosses Korn." Der verweste Leib komme so wenig in frühere Natur zurück als das in die Erde gesäete Samenkorn, aus eine Aehre wird. Er geht von dem Grundsatze aus, dass jeder Kör- der ihn umgebenden Welt angemessen sein müsse. Sollten wir im ɜer leben, so müssten wir wie die Fische organisirt sein. So erfordert himmliche Zustand himmliche Leiber. Diess ist gegen Celsus gerich- der das Dogma bespöttelt hatte; daher Origenes um so mehr sich

bestrebt, es geistig zu fassen. Uebrigens lehrte er, man könne seine Hoffnung auf Christum setzen, ohne an die leibliche Auferstehung zu glauben, sobald man nur die Unsterblichkeit der Seele festhalte; diess sollte vielleicht zur Rechtfertigung seines Lehrers Clemens dienen.

Was den Zustand nach dem Tode betrifft, so war die Annahme sehr verbreitet, dass die Seelen nach dem Abscheiden aus diesem Leben nicht unmittelbar zu Gott kommen, weil erst mit der Auferstehung das Endgericht eintritt. So lässt Justinus Martyr die Seelen der Guten an einen besseren Ort kommen, als die Seelen der Bösen; ebenso Tertullian; jener Ort ist der Schooss Abrahams, in Gemässheit der Parabel von Lazarus und dem reichen Manne. Auch Origenes hält die Annahme eines Mittelzustandes fest, wo die Seelen gleichwie in einer Schule für die höheren Wohnungen vorbereitet werden. Die Vorstellung von einem reinigenden Feuer findet sich bei den alexandrinischen Theologen. So spricht Clemens von einem intellektuellen Feuer (*πυρ φρονιμον*), welches die sündigen Seelen heiligt, wohl mit Anspielung auf das Wort des Täufers, dass der Messias mit Feuer taufen werde Matth. 3, 11. Origenes dagegen geht von dem Feuer aus, das am Ende der Tage die Welt verzehren wird 2 Petr. 3, 12, welches Feuer er — irrigerweise — in der Stelle 1 Kor. 3, 12 findet und welches er Reinigungsfeuer, *πυρ καθαρσιον*, nennt. Keiner, auch Petrus und Paulus nicht, kann sich diesem Feuer entziehen; es ist aber für die dadurch gereinigt werden, schmerzlos, nach Jesaia 43, 2, ein zweites *sacramentum regenerationis,* für diejenigen nothwendig, welche der Geistestaufe wieder verlustig gegangen sind, für die Uebrigen ist es ein Prüfungsfeuer.

Im Allgemeinen herrschte der Glaube, dass im anderen Leben keine Besserung mehr statt finde; daher wird die Ewigkeit der Höllenstrafen von Clemens Romanus, von Cyprian und Anderen gelehrt. Andere Kirchenlehrer nahmen eine endliche Vernichtung der Seelen der Bösen an, so Justinus Martyr und Irenäus. Die Hölle und das höllische Feuer werden auch sinnlich ausgemalt. Origenes de princip. I. 6, sich gründend auf 1 Kor. 15, 25—28 nimmt eine Wiederherstellung (*αποκαταστασις* Apg. 4, 21) aller Dinge an, die sogar die endliche Bekehrung nicht blos der gottlosen Menschenseelen, sondern auch des Teufels und seiner Engel in sich schliesst; doch wird diess Alles problematisch hingestellt, und zugegeben, dass diese Lehre für die noch Unbekehrten schädlich werden könne, während Origenes die Lehre von den ewigen Strafen einen heilsamen Betrug nennt. — Das Feuer der Hölle denkt sich Origenes als geistige Qual. Der Brennstoff des ewigen Feuers sind die in das Bewusstsein tretenden Sünden; die Unseligkeit besteht in der Entfernung von Gott; vollkommene Erkenntniss und Anschauung Gottes, vollkommene Gottebenbildlichkeit und Seligkeit — sind identisch.

## Anhang zur Geschichte der Lehre.

### Die Manichäer.

**Isaac de Beausobre histoire critique de Manichée et du Manichéisme. Amsterdam 1734. — Baur, Das manichäische Religionssystem u. s. w. Tübingen 1831, — von Schneckenburger recensirt in den Studien und Kritiken 1833. S. 875. — Coldik, das manichäische Religionssystem 1837. Artikel von Trechsel in der Realencyklopädie.**

Schon längst war der Gnosticismus überwunden, als er im Manichäis-
s seinen Gipfel, seine Vollendung erreichte. Nicht nur zeigt sich in
ı die ausgebildetste Gestalt der gnostischen Speculation in ihrer mytho-
isirenden Form, sondern, während die Gnostiker sich nur als Schulen
Erkennenden darstellten, ohne aus der Kirche austreten zu wollen,
ten die Manichäer mit dem offenen Bestreben auf, gegenüber der be-
henden Kirche eine Gegenkirche zu gründen. Der Stifter des Mani-
üsmus ist Mani, auch Manes, Manichäus, Cubricus genannt, über
n morgenländische und abendländische Quellen vorliegen, die selbst in
n Namen, die sie dem Stifter geben, nicht übereinstimmen. Sein Auf-
ten hängt zusammen mit den inneren Bewegungen des Parsismus im
upersischen Reiche. Unter den Sassaniden seit 227 wurde der rohe
ıalismus, der eine Zeitlang die Oberhand erhalten, verworfen nebst
ssen Anhängern, Magusäer genannt. Mani trat auf als entschiedener
kenner der verworfenen Lehre und versuchte das Christenthum mit der-
lben zu verbinden [1]). Von den Magiern gehasst, von den persischen
inigen verfolgt, wurde er c. 277 enthauptet (nicht lebendig geschunden).

Grundlage des Lehrsystems ist der absolute Dualismus, die Lehre
n zwei entgegengesetzten Principien und Welten: 1) Gott, das Urgute,
n dem nur Gutes kommen kann, das Urlicht, der König des Lichtreiches,
rquell einer ihm verwandten Emanationswelt, mit ihm zunächst verbun-
n eine Anzahl von Aeonen oder himmlischer Geister, die Canäle der
chtoffenbarung aus dem Urlichte; 2) das Urböse, das nur zerstörend
rken kann, der böse Fürst der Finsterniss, die Materie, die *ὕλη*, kein
os negativer Begriff, sondern eine positive Macht, der Herrscher eines
heilschwangeren Reiches *(terra pestifera)* voll ihm ähnlicher Wesen.
rischen beiden Principien und Welten gibt es absolut keine Gemein-
haft [2]). Die Mächte der Finsterniss, in wildem Toben gegen einander
griffen, kamen dem Lichtreich so nahe, dass ein Schimmer aus dem-
lben auf sie herableuchtete. Von diesem Glanze unwillkürlich angezo-
n, — eigentlich eine Inconsequenz des Systems —, vergassen sie ihre

---

1) Ein Buddaistisches Element ist im Manichäismus wohl vorhanden, aber es tritt
archaus zurück hinter dem christlichen und namentlich hinter dem parsischen.

2) Anfang der *μυστηρια* von Mani bei Epiphanius haeresis 64, 14, *ην θεος και
λη, φως και σκοτος, αγαθον και κακον, τοις πασιν ακριβως εναντια, ὥςτε κατα
ηδεν επικοινουν θατερον θατερῳ.*

Streitigkeiten und verbanden sich unter einander, um in das Lichtreich einzudringen. Zur Bewachung des Lichtreiches liess der König desselben den Aeon, die Mutter des Lebens, die Weltseele aus sich emaniren. Sie liess den Urmenschen (**πρωτος ανθρωπος**) aus sich hervorgehen, um ihn den Mächten der Finsterniss entgegenzustellen, angethan mit den fünf reinen Elementen, Feuer, Licht, Luft, Wasser, Erde. Der Urmensch kämpft in wechselnden Gestalten mit der **ὑλη**, wobei ein Theil seiner Waffenrüstung, seines Lichtwesens von der **ὑλη** verschlungen wird. Da sendet ihm seine Mutter den lebendigen Geist zu Hülfe, aber den verlorenen Theil seines Lichtwesens kann er nicht wieder erhalten. Als von der **ὑλη** verschlungen, ist er der leidende Messias (**ὑιος ανθρωπου εμπαθης**, *Jesus patibilis*), der nun zwar in den Mächten der Finsterniss wirkt, aber ihr Gefangener ist und sich nach Erlösung sehnt. Diese Erlösung sucht der lebendige Geist herbeizuführen, indem er aus der mit Licht vermischten Materie die Welt bildete, damit nach und nach die gefangene Lichtmaterie wieder befreit würde. Der unverschlungen gebliebene Theil der Lichtmaterie, in Sonne und Mond wohnend als **ὑιος ανθρωπου απαθης** und der heilige Geist im Aether wohnend, sollen dem *Jesus patibilis* zur Befreiung helfen, die Rückkehr der Lichtmaterie befördern. Kaum merken diess die Mächte der Finsterniss, so suchen sie um so eifriger sich der gefangenen Lichtmaterie zu versichern. Es wird von den Mächten der Finsterniss durch eine Reihe von Zeugungen Adam erschaffen, nach dem Bilde des Fürsten der Finsterniss so wie nach dem Bilde des Urmenschen, so dass Göttliches und Hylisches, Licht und Finsterniss in ihm vereinigt waren, das Göttliche als im Körper festgebannt. Damit die Lichtmaterie ja nicht daraus befreit werden könne, gesellten ihm die Dämonen die Eva bei, durch welche Adam zum Sündigen verleitet wurde. Durch den Sündenfall gerieth er gänzlich unter die Herrschaft der **ὑλη**. Die Lichtmaterie ist in ihm als Seele; sie ist der göttliche Funke im Menschen. Die Aufgabe des Menschen ist, der Lichtseele in ihm den Sieg über die **ὑλη** zu verschaffen, von den in der Natur zerstreuten Lichtelementen so viele wie möglich mit der eigenen Lichtseele zu vereinigen, sie dadurch von den Fesseln des Bösen zu befreien und so die Rückkehr der Seele in das Lichtreich vorzubereiten. Die Menschen wurden lange durch falsche Religionen, Judenthum und Heidenthum irre geleitet. Endlich stieg Christus von der Sonne in einem Scheinkörper auf die Erde, um durch seine Lehre die Lichtseele zu befreien, den Menschen ihr wahres Wesen zu offenbaren. Seine Kreuzigung ist Symbol des *Jesus patibilis;* in der Verklärung zeigt er sich als das, was er eigentlich ist, als Lichtnatur. Doch schon in den Jüngern reagirte die **ὑλη**; sie verstanden Christum nicht, noch weniger die übrigen Christen, daher verächtlich Galiläer genannt. Jesus, der diess vorausgesehen, verhiess den Paraklet, der in alle Wahrheit leiten sollte er erschien in Mani, d. h. Mani ist sein Organ; er selbst nannte sich Apostel. Er verwarf das Alte Testament völlig, als stelle es Gottes un würdige Begriffe auf (Baur S. 358). Aber auch das Neue Testament is nicht reine Quelle des Christenthums, sofern die Apostel den Herrn nicht recht verstanden haben. Der Paraklet lehrt uns, was wir aus dem Neue

estament annehmen, was wir verwerfen sollen (Baur S. 376)[1]). Die Evanelien sind lange nach dem Tode der Apostel geschrieben. Die Apostelgehichte war den Manichäern besonders zuwider. Kanonisch war für sie igentlich nur die Schrift des Mani, hauptsächlich das Buch von den Mysteien und mehrere Briefe.

In der von Mani gestifteten Gemeinschaft sind zwei Hauptclassen zu unterscheiden: 1) die *perfecti, τελειοι, electi*, in strenger Enthaltung lebend, der Sphäre der niedrigen Welt vollkommen entrückt, dem Lichtreiche völlig zugewendet, die eigentliche, heilige Kirche bildend, von den Andern ernährt und versorgt; die älteren durften im Abendmahl den Kelch geniessen. Mani sandte 12 Apostel aus, fortan gab es 12 Magistri als Gegenbilder der Apostel, mit einem 13. unsichtbaren, offenbar Mani selbst, an der Spitze. Auf diese Magistri folgten 70 oder 72 Bischöfe, entsprechend den 72 Jüngern. 2) Die 2. Classe war die der Gläubigen, der Zuhörer, der Katechumenen, die nur das Brod im Abendmahl empfingen, nicht in strenger Enthaltung lebten, sich von den gewöhnlichen Geschäften nicht zurückzogen und für den Unterhalt der ersten Classe zu sorgen hatten. Nach ihrem Tode gelangen sie nicht sogleich in das Lichtreich, sondern sie durchlaufen mehrere Pflanzen- und Thierkörper. — Die nicht zur Gemeinschaft der Manichäer gehören, werden am Ende der Tage zu einem Klumpen verbrannt. Zuletzt wird das Reich der Finsterniss in seine alten Grenzen zurückgedrängt. —

In Persien verfolgt, — wie ihr Meister, suchten die Manichäer sich im römischen Reiche auszubreiten, was ihnen noch vor Abfluss dieser Periode in Africa proconsularis soweit gelang, dass Diocletian c. 287 ein scharfes Edict gegen sie erliess, in welchem der Proconsul von Africa Julianus angewiesen wurde, die Führer der Manichäer nebst ihren Büchern zu verbrennen, die andern zu enthaupten und ihre Güter zu confisciren. Dass diese Massregeln der Secte doch kein Ende zu machen im Stande waren, dass sie vielmehr bis in das Mittelalter sich erhalten konnte, davon wird später die Rede sein.

---

1) Mani läugnete nicht die Willensfreiheit. S. Baur 484.

# Fünfter Abschnitt.

## Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Reactionen gegen die erstrebte Art der Kirchenverfassung und der Kirchenzucht[1].

Neben den Werken der Kirchenlehrer sind hier wichtig als Zeugnisse für die Kirchenverfassung und Kirchenzucht gegen das Ende dieser Periode die sogenannten apostolischen Constitutionen *διαταξεις, διαταγαι, διδαχαι των αποστολων*, abgerechnet einige Interpolationen (5, 13. 17). Die sechs ersten Bücher sind gegen Ende des dritten Jahrhunderts geschrieben, das siebente zu Anfang des vierten Jahrhunderts, das achte Buch, welches sich blos mit dem Cultus befasst, ist in der Mitte des vierten Jahrhunderts geschrieben. Die apostolischen Kanones, bei den Griechen 85, bei den Lateinern 50, sind erst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts zusammengestellt worden. Neueste Ausgabe beider Documente von Uelzen, Schwerin und Rostock 1853. Die beste Bearbeitung von Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Tübingen 1832.

### Erstes Capitel. Geschichte der Kirchenverfassung.

Nächst der Lehre ist die Verfassung das vorzüglichste Gebiet, worauf sich die Idee der katholischen Kirche entwickelte. Sie trat hier hervor als Idee der Einheit der Kirche. Sie enthielt diess beides, 1) Concentrirung der Kirchengewalt und der kirchlichen Dienstleistungen auf eine bestimmte Classe von Personen in der einzelnen Gemeinde, 2) Verbindung der einzelnen Gemeinden untereinander, wobei einige Ansätze gemacht werden zur Zusammenfassung der einzelnen Gemeinden unter einem örtlichen Centrum der katholischen Einheit.

I. Die einzelne Gemeinde, womit wir uns zunächst beschäftigen, hiess *παροικια*. (Euseb 3, 28 u. a. St.), woher das deutsche Wort Pfarrei, das französische *paroisse*, das englische *parish* stammt. Die Christen betrachteten sich nämlich nach Ps. 39, 13 als Fremdlinge, Beisassen, *παροικοι*, hienieden (1 Petri 2, 11) und drückten diess Bewusstsein aus in der Benennung, die sie ihrer Vereinigung gaben [2]. In der einzelnen Gemeinde bemerken wir zuerst eine fortschreitende Entwicklung des geistlichen Standes. Die im apostolischen Zeitalter herrschende Lehrfreiheit, die der Zeit der ersten Begeisterung entsprach, wurde schon vor dem Tode des Apostels

---

1) G. J. Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. 6 Bände. 1803 u. ff. Ritschl, a. a. O., Rothe, Anfänge der christlichen Kirche 1837.

2) Daher im Briefe an Diognet c. 5 gesagt wird von den Christen: *πατριδας οικουσιν ιδιας αλλ' ὡς παροικοι*; daher auch die Aufschrift des Briefes des Clemens von Rom an die Gemeinde zu Korinth *ἡ εκκλησια του θεου ἡ παροικουσα Ρωμην τη παροικουση Κορινθον*. — Im Neuen Testament heisst *παροικια* irdischer Aufenthalt oder Wallfahrt. Apg. 13, 17. 1 Petr. 1, 17.

Paulus bedeutend eingeschränkt, das Amt des Lehrens wo möglich den Bischöfen oder Presbytern angewiesen. Es geschah bald nur noch ausnahmsweise, dass Laien in der Versammlung lehrend auftraten, so Origenes in Cäsarea in Palästina mit besonderer Erlaubniss des dortigen Bischofs. Die Idee vom allgemeinen Priesterthum wurde aber deswegen nicht aufgegeben. Justin (Dialog. c. 116) stellt den Juden die Christen entgegen als die allein wahren Priester (ἱερεις), die überall Gott wohlgefällige und wahre Opfer darbringen. Auch bei Irenäus erscheint immer die ganze Gemeinde, nie ein besonderer Stand derselben als Subjekt der Darbringung. „Denn alle Christen, sagt er, haben priesterliche Würde“ (4, 8. 3). Darum hielt er auch die allgemeine Belehrung aller Glieder der christlichen Kirche durch den heiligen Geist fest (4, 20. 8), darum meldet er, dass es auch zu seiner Zeit wie zur Zeit Pauli Gläubige gebe, die vorzugsweise die Gabe der Prophetie und der Sprache besitzen (5, 6. 1). So gelangt er zur Idee der wesentlichen Einheit und Gleichberechtigung aller Glieder der Gemeinde, welche gleichmässigen Zugang zu Gott haben. Darauf gründet sich bei Irenäus die Idee des allgemeinen Priesterthums und damit das Streben nach Autonomie der Gemeinde als einer Gemeinde von Priestern, die das Recht des unmittelbaren Verkehrs mit Gott, mit Ausschluss jeder menschlichen Vermittlung erlangt haben. Origenes hält das allgemeine Priesterthum fest als Correlat der christlichen Opfer (in *Levit. hom. 9, 1*). Tertullian dehnt den Gedanken noch weiter aus. „Sind nicht auch wir Laien Priester? Wo kein Geistlicher vorhanden ist, da bringst du allein das Opfer und bist dir selbst Priester. Wo drei sind, da ist die Kirche, wenn gleich es nur Laien sind“. So lehrt Tertullian in einer Schrift aus seiner montanistischen Periode, *de exhortatione castitatis c. 7*, aber dem Wesen nach lehrt er dasselbe in einer seiner frühesten Schriften, *de oratione c. 28*. Als das Opfer, welches diesem allgemeinen Priesterthum entspricht, betrachtet das christliche Alterthum hauptsächlich das Lob- und Dankgebet zu Gott, aber auch die Darbringung von Brod und Wein zum Abendmahl [1]). Auch in anderer Beziehung wurde das Recht der Gemeinde aufrecht gehalten [2]), was alles nicht hinderte, den Laien die Pflicht der Unterordnung unter die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe und Diakonen einzuschärfen; (Clem. R. ad Cor. c. 40 ff.). Um diesen grössere Autorität zu verschaffen, vergleicht sie Clemens (l. c.) mit den jüdischen Priestern und Leviten, eben so Tertullian und die apostolischen Constitutionen 2, 27. 34. Doch erst Cyprian macht vollen Ernst mit dieser Vergleichung. Die Vorstellung von einem mittlerischen Charakter der Geistlichen, die der früheren katholischen Kirche unbekannt geblieben, beginnt besonders, seitdem der Montanismus seinen Einfluss geltend machte, und im Gegensatze dagegen. Der Ausdruck Klerus für den geistlichen Stand war anfangs unverfänglich. Umfasste er doch anfänglich auch die Laien in der Bedeutung von Reihe, Rang, Stand. So bilden 1 Petri 5, 3 die κληροι die Stände, worein die Heerde zerfällt; daher bei Euseb. 5, 1. 4. 20 der κληρος των μαρτυ-

---

1) Worüber das Nähere in der Geschichte des Cultus.

2) Worüber das Nähere in der Geschichte der Kirchenzucht.

ϱων als Bezeichnung der Gesammtheit der Märtyrer erwähnt wird. Daher bei *Ignatius ad Ephes. c. 11* der **κληϱος** der ephesinischen Christen als Gott zugehörige Schaaren, umfassend beide, die Geistlichen und die Laien, aufgeführt wird. Daher in den apostolischen Constitutionen 8, 46, die Ermahnung, dass jeder in dem Range (**κληϱος**) bleiben soll, in welchen er ist gesetzt worden, und die Ordnung beobachten [1]). Doch gewöhnlich wurde der Begriff **λαικος** sc. **ανϑϱωπος** im Unterschiede von den Bischöfen wie von geistlichen Personen angewendet [2]). Dem Ausdruck **κληϱος** als der auszeichnenden Benennung der Mitglieder des geistlichen Standes entspricht in der lateinischen Kirche der Name *ordo*, entlehnt von den Stadträthen in den Municipalstädten, welche nach der Analogie des römischen Senats *ordo decurionum* oder blos *ordo* im Gegensatz zur *plebs*, zu den *plebeji* hiessen.

II. Die wichtigste neue Einrichtung, obschon nicht ganz neu, sondern an Gegebenes sich anschliessend, war der Episkopat, der im Kreise der Einzelgemeinde entstanden, zunächst als Gemeindeamt geltend, bald zu einem wahren Kirchenamte heranwuchs und das wichtigste Verbindungsglied der einzelnen Gemeinden untereinander, die bedeutendste Stütze der katholischen Kirche wurde. Der Ursprung des Episkopates ist verschiedentlich erklärt worden [3]); es ist allerdings nicht möglich, ihn in allen einzelnen Punkten befriedigend zu erklären. Es haben auch verschiedenartige Factoren darauf eingewirkt. Soviel steht aber fest, dass die Entwicklung der Kirche zur Ausbildung des Episkopates hindrängte.

Er scheint, wenn nicht dem Namen so doch der Sache nach, zuerst in der Muttergemeinde von Jerusalem eingeführt worden zu sein in der Person des Jakobus, des Bruders des Herrn, der nicht blos wegen seiner grossen Frömmigkeit, sondern auch als leiblicher Bruder Christi der Vorsteher der Gemeinde wurde, ohne den Bischofstitel zu erhalten, noch ihn zu beanspruchen [4]). Seine Stellung entsprach wohl der des Synagogenhauptes bei den Juden. Nach Jacobi Tode im Jahre 69 wurde Symeon, ein leiblicher Verwandter des Herrn an seine Stelle gewählt [5]), so wie

---

1) Wenn die Geistlichkeit später auf Num. 18, 20 Deut. 10, 9 sich berief, wo es heisst, dass der Herr selber den Leviten ihr κληϱος, ihr Erbe und Antheil sein werde, so gehört das nicht hieher. — Der Ausdruck κληϱος nahm aber schon im apostolischen Zeitalter die Bedeutung Amt an, κληϱος της διακονιας. Apostelg. 1, 17. — Euseb. 7, 2 u. a. St.

2) So Clem. ad Cor. 40— nach Analogie der Verhältnisse des alten Bundes, 2 Chron. 36, 14.

3) S. Baur, über den Ursprung des Episkopates. 1838 und Artikel Bischof in der Realencyklopädie. Gieseler K. G. 1, 1. 140 ff.

4) Wenn ihn die Clementinen als Bischof der judenchristlichen Kirchen überhaupt darstellen (S. vor den clement. Homilieen den Brief Petri an Jacobus und des Clemens Brief an Petrus), so ist insofern etwas wahres daran, als der Einfluss des Jacobus sich allerdings über Jerusalem hinaus erstreckte (S. Gal. c. 2 und den Brief des Jacobus im neutestamentlichen Kanon).

5) Euseb. 3, 11 berichtet, es werde erzählt (λογος κατεχει), dass damals di noch lebenden Apostel und Jünger Christi nebst dessen leiblichen Anverwandten von alle Orten nach Jerusalem zusammengekommen seien und darüber berathschlagt hätten, we würdig sei, Nachfolger des Jacobus zu werden; ihre Wahl sei auf Symeon gefallen. Di Sache ist an sich selbst nicht sehr wahrscheinlich, wie sie denn auch Euseb. nur als Sag

lenn auch jene zwei leiblichen Verwandten des Herrn, die Kaiser Domitian ausforschte, Vorsteher verschiedener Gemeinden wurden, weil sie nicht allein Glaubenszeugen, sondern auch Verwandte Christi waren (Euseb 3, 20). Nicht die apostolische Succession, sondern die leibliche Verwandtschaft mit Jesu war das Bestimmende.

Das Beispiel der Muttergemeinde fand, wie Gieseler bemerkt, zunächst in Antiochien in Syrien Nachahmung, bewusste oder unbewusste, und zwar in solcher Form, dass der Bischof als Nachfolger oder Stellvertreter Jesu, das Collegium der Presbyter als Nachfolger und Stellvertreter der Apostel erscheint; so schreibt Ignatius an die Gemeinde zu Tralles c. 2: „unterwerfet euch dem Bischof als wie Christo, dem Presbyterium als wie den Aposteln.“ Dass der Episkopat damals noch eine neue Einrichtung war, erhellt deutlich aus den gehäuften Ermahnungen des Ignatius, sich dem Bischofe zu unterwerfen, nichts zu thun ohne sein Geheiss u. s. w. Im Briefe an Polykarp. c. 6 redet er diesen als Bischof an, im Unterschiede von den Presbytern, obwohl Polykarp in seinem Briefe an die Philipper sich nur als Vorsitzenden unter denen, die mit ihm Presbyter sind, nennt. Ignatius scheint überhaupt die hervorragenden Presbyter als Bischöfe zu behandeln; er fordert die Gemeinden auf, sie als Bischöfe anzuerkennen und ihnen Gehorsam zu beweisen. So schreibt er den Ephesiern c. 1 von Onesimus, „eurem Bischof nach dem Fleisch“: „ich bitte euch, dass ihr ihn in Christo liebet, und dass ihr alle ihm ähnlich werdet; denn gesegnet sei, der euch gewürdigt hat, einen solchen Mann zu besitzen“ [1]). In Alexandrien scheint der Episkopat die ursprüngliche Form der Gemeindeverfassung gewesen zu sein. Dort soll vom Evangelisten Marcus an, der schon einen Vorrang vor den übrigen Presbytern hatte, einer als *primus inter pares* erwählt worden sein, der den Andern vorstünde. Das sei geschehen, berichtet Hieronymus (ep. 101), um schismatischen Bewegungen vorzubeugen. Clemens von Rom, später immer als einer der ersten römischen Bischöfe erwähnt, kennt durchaus keinen Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern, weder in Korinth noch in Rom, sondern blos Bischöfe (i. e. Presbyter) und Diakonen c. 42. Erst später rückten die vornehmsten Presbyter in die Stelle von ersten Bischöfen der Gemeinden ein; daher die verschiedenen Angaben über die Reihenfolge der ersten römischen Bischöfe. Zu Justins Zeit war schon in allen Gemeinden ein Vorsteher, προεστως, Apol. 1 c. 65). Die Kirche, von aussen gedrängt, durch die ausbrechenden Verfolgungen, von innen durch die seit 130 ihr Haupt mächtig erhebenden Häresieen, suchte ihre Stütze im Episkopat, eine Thatsache, wovon uns schon die ignatianischen Briefe eine anschauliche Vorstellung geben. Die sich entwickelnde Autorität der Tradition wurde damit in Verbindung

---

führt. Auf keinen Fall kann aber daraus gefolgert werden, dass die Apostel damals den Episkopat eingerichtet hätten, — wie Rothe, Anfänge der christlichen Kirche, behauptet hat.

1) Anderen Gemeinden empfiehlt er andere Männer als Bischöfe, ad Trall. c. 1, ad Magnesios c. 2, ad Philad. c. 1.

gebracht. Es wurde der Grundsatz aufgestellt, dass die Succession der Bischöfe von den Aposteln her eine Gewähr sei für die Erhaltung der reinen Lehre (Irenäus 4, 26). Die Autorität, welche die Bischöfe als Nachfolger der Apostel genossen, wurde durch das allgemeine Priesterthum der Gläubigen, wenn auch in gewisser Hinsicht beschränkt, so doch keineswegs neutralisirt, und in Folge des Grundsatzes der apostolischen Nachfolge der Bischöfe erhielt der Episkopat Bedeutung und Macht nicht blos für die einzelnen Gemeinden, sondern auch für die ganze katholische Kirche; er wurde zum Kirchenamt, zum höchsten Kirchenamte. Wenn anfänglich kein hierarchisches Band die einzelnen Gemeinden untereinander verknüpfte, so ist fortan das Bestreben sichtbar, den Episkopat als solches anzusehen und zu verwenden, ohne jedoch principiell die Unabhängigkeit der einzelnen Gemeinden und Bischöfe von einander aufzuheben. Der Montanismus bewirkte die Feststellung des gottesdienstlichen Charakters des Klerus und das Zurücktreten der Idee des allgemeinen Priesterthums, von welchem z. B. Cyprian gar nichts mehr weiss, während Irenäus es noch vollständig anerkannt hatte.

Jeder Bischof erhielt den Ehrennamen *Παπα, Παπα ἱερωτατος*. Die Wahl wurde in einer allgemeinen Gemeindeversammlung durch einige benachbarte Bischöfe, auf deren Zuziehung Cyprian grossen Werth legte, und durch die Geistlichen der betreffenden Parochie in der Weise vorgenommen, dass die Gemeinde das Recht behielt, den ihr vorgeschlagenen abzuweisen. Es geschah aber, dass die Gemeinde selbst wählend auftrat, wie denn Cyprian gegen den Willen einiger seiner Presbyter von der Gemeinde gewählt wurde. Die Gewalt des Bischofs war keineswegs unbeschränkt. Er ernannte zwar die unteren Kleriker; aber die Presbyter mussten in einer Gemeindeversammlung für würdig erkannt worden sein. Der Bischof musste in allen kirchlichen Angelegenheiten seinen Klerus befragen; in wichtigen Fällen, z. B. bei der Frage über die Wiederaufnahme der Gefallenen, befragte er die ganze Gemeinde. So sehr Cyprian bemüht war, die bischöfliche Gewalt zu vertheidigen und zu steigern, so vermochte ihn doch das aristokratische Element, das im Klerus gegeben war, und das hohe Ansehen, das die Märtyrer und Confessores genossen und wovon sie Misbrauch machten, die Autonomie der Gemeinde zu vertreten. Der Bischof hatte dadurch grossen Einfluss, dass alle Hülflosen und Nothleidenden an ihn gewiesen waren, dass er das Kirchenvermögen verwaltete und Schiedsrichter war in allen Rechtshändeln seiner Gemeindeglieder. Dies gründete man zunächst auf die Ermahnung des Apostels (1 Kor. 6, 1), wi denn das römische Recht das Arbitralverfahren begünstigte. (S. apostol sche Constitutionen 2, 45 ff.). Zur Steigerung der bischöflichen Gewa trugen mehrere Verbindungsformen des grösseren Kirchenkörpers bei.

III. Im Zusammenhange mit der Ausbildung des geistlichen Stand und zum Theil des Episkopats erfolgte auch eine Vermehrung d Kirchenämter, im Verlaufe oder gegen das Ende der Periode. Zu d Diakonen kamen Unterdiakonen, **ὑποδιακονοι**, *subdiaconi*, welche b der Verrichtung des Gottesdienstes den Diakonen beistanden, daher au

ὑπηρεται των διακονων benannt [1]). Die **Akoluthen**, ungeachtet ihres griechischen Namens in der römischen Kirche entstanden, hatten bei Verrichtung des Gottesdienstes die Abendmahlsgefässe mit Wein und Wasser zu füllen, das Abendmahl zu den Kranken zu tragen. Die **Anagnosten**, *lectores*, die Vorleser der biblischen Abschnitte bei dem Gottesdienste, erscheinen erst am Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts als besonderes Kirchenamt, da bis dahin diese Vorlesungen vom Presbyter oder Diakon waren gehalten worden; sie werden zuerst von Tertullian erwähnt *de praescriptione haeret. c. 41*; er tadelt die Häretiker, dass sie keine kirchliche Ordnung beobachten: „heute ist Diakon derjenige, der morgen Vorleser ist.“ So übte denn die Polemik gegen die Häretiker auch in diesem Kreise ihren Einfluss aus. Die **Exorcisten** bildeten erst seit dem Ende des dritten Jahrhunderts eine eigene Classe von Beamten und zwar nur in der lateinischen Kirche; in der griechischen Kirche galt der Exorcismus als Gabe der freien Gnade Gottes. Je mehr der Gesang in die gottesdienstlichen Versammlungen eingeführt wurde, je mehr er Ausbildung erhielt, desto mehr war es nöthig, Vorsänger zu haben. *Ψαλται, ψαλτῳδοι.* Endlich sind noch zu nennen die *πυλωροι*, *ostiarii*, *mansionarii*, *janitores*, Thürhüter, die ausserdem jedem seinen Platz anwiesen und für Stille und Anstand in den Versammlungen sorgten. Alle die genannten Aemter bildeten die *ordines minores*, im Unterschiede von den *ordines majores*, worunter man seit dem zweiten Jahrhundert die Bischöfe, Presbyter und Diakonen verstand.

IV. Es entstand aber auch eine **Conföderation** der einzelnen Gemeinden und zwar theils in Form der **Subordination**, theils der **Coordination**.

Was das erste betrifft, so kommt hier zunächst in Betracht die Erweiterung der bischöflichen Parochie. Das Evangelium, zuerst in den Städten verkündigt, wurde es bald auch auf dem Lande und zwar von den Städten aus. Die Christen auf dem Lande, anfangs nicht zahlreich, besuchten den Gottesdienst in der Stadt; bald mehrte sich ihre Zahl, das Evangelium drang auch in Orte, die von Städten entfernter waren. Da entstanden eigene Gemeinden; es ist an sich natürlich, dass die dafür nöthigen Geistlichen ihnen aus der Stadt, woher sie das Evangelium empfangen hatten, zugeschickt wurden. Es waren Presbyter und Diakonen der dem Bischof untergebenen Stadtgemeinde. Sie hielten sich so viel wie möglich zu derselben und traten zu ihr in ein Verhältniss der Subordination. Sie hiessen aber ebenfalls Bischöfe, nämlich *χωρεπισκοποι*, *episcopi rurales*. Es scheint, dass sie sich gerne den Stadtbischöfen gleich stellten, daher das Concil von Ancyra 315 ihnen verbot, Presbyter oder Diakonen zu bestellen. In der nordafrikanischen Kirche scheinen sie am meisten Gleichstellung mit den Stadtbischöfen erlangt zu haben. — In diese Periode fallen auch die Anfänge der **Metropolitanverfassung**, wobei zu bemerken, dass die Benennung vor dem nicänischen Concile 325 nicht vor-

1) **Man kann sagen, dass die *υποδιακονοι*, die am Ende der Periode aufkamen, dieselben Geschäfte verrichteten, die bis dahin den *πυλωροι* und *ὑπηρεται* oblagen.**

kommt. So wie nämlich das Christenthum sich später auf dem Lande verbreitete als in den Städten, so auch später in den kleineren als in den grösseren Städten. Die Gemeinden in diesen wurden die Mütter derjenigen in den kleineren, *μητροπολις*, im Alterthum bekanntlich Name der Mutterstadt im Verhältniss zu den Kolonieen, damals noch Ehrenname mehrerer Städte in Kleinasien. Dieses Verhältniss wurde also auf das kirchliche Gebiet übertragen. Da die Mutterkirchen öfter zu den *sedes apostolicae* gehörten, da sie überhaupt die bedeutendsten Städte der Provinz waren, zwischen welchen und den kleinen Städten ein reger Verkehr stattfand, so geschah es, dass man sich an den Bischof der Hauptstadt wendete in vielen Fällen, wo er geeignet schien zu helfen, und in allen Fällen, welche die Sachen der ganzen Provinz betrafen. Bei Berathung gemeinschaftlicher Angelegenheiten kam man in der Metropole zusammen; der Bischof derselben leitete die Berathungen, auf seinen Rath und seine Zustimmung wurde ein besonderes Gewicht gelegt. Die dem Metropoliten sich unterordnenden Particularkirchen hiessen *επαρχια*, *provincia*; das Verhältniss wurde nicht überall ausgebildet, in Italien blos, was Rom betrifft, in Africa mit eigenthümlicher Ausbildung [1]). Aber schon in unserer Periode entstanden grössere Metropolitensprengel und wurden gewisse Metropoliten vor den anderen ausgezeichnet, Rom, Alexandrien, Antiochien (in Syrien) hatten die grössten Eparchieen und auf die Zustimmung der dortigen Metropoliten wurde das grösste Gewicht gelegt. Daneben wurde aber von Cyprian die Gleichheit aller Bischöfe hervorgehoben und behauptet, es dürfe kein Bischof sich zum Richter über den andern aufwerfen, da nur dem Herrn diess zukomme, welchem allein jeder Bischof für seine Handlungen verantwortlich sei.

Die bedeutendste Conföderation in Form der Coordination ist die Synodalverbindung [2]). Das erste Beispiel einer Synode ist gegeben im sogenannten Apostelconvent, Apostelg. 15, woran auch Laien Theil nahmen und zwar mit consultativer und deliberirender Stimme. Doch ging es lange, bis dieses Beispiel Nachahmung fand. Zuerst wird von Zusammenkünften der Gläubigen (*των πιστων*) berichtet, welche, in Folge der durch die Montanisten veranlassten Bewegung der Gemüther, c. 160 in Kleinasien öfter und an vielen Orten stattfanden, wobei die Sätze der Montanisten geprüft wurden, und wovon das Resultat war, dass die Montanisten aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurden. (Euseb 5, 16). Ein anderer Anlass zu solchen Zusammenkünften fand sich im Passahstreite gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Euseb, der darüber berichtet (5, 23) hebt hervor, dass damals Synoden und Zusammenkünfte der Bischöfe gehalten wurden, nach Euseb's Urtheil die ersten eigentlichen Synoden. Es gab aber genug Anlässe, wo es passend und sogar nöthig erscheinen mochte, gemeinsame Berathungen zu halten. Wie weit das Vorbild der noch bestehenden Amphictyonen auf das Zustandekommen der Synodal-

1) Worüber vgl. den Art. nordafricanische Kirche in der Realencyklopädie.

2) Das Hauptwerk über die Geschichte der Concilien ist das von Hefele. 7 Bände.

ırichtung eingewirkt hat, lässt sich nicht mit Gewissheit bestimmen. .her lag als Vorbild in den meisten Provinzen Kleinasiens das *κοινον, mmune*, der Städte, eine Art Tagsatzung, welche sich von Zeit zu Zeit der Metropolis der Provinz versammelte und die gemeinsamen Angele-:nheiten berieth, auch *concilium provinciale*, oder kurzweg *concilium* ge-ınnt. Zu den Zeiten Tertullian's müssen die kirchlichen Synoden in Grie-ıenland und Kleinasien schon als ziemlich feste Einrichtung bestanden ıben. Sie galten als ehrwürdige und feierliche Selbstdarstellung der gan-:n Christenheit [1]). Dasselbe fand statt in anderen Theilen der Kirche. ı der Zusammensetzung derselben zeigt sich noch deutlich der freiere ·eist der Kirche, wie er sich im Apostelconvente ein Denkmal gestiftet. 'on den gegen die Montanisten gehaltenen Versammlungen heisst es Euseb l. c.) nicht einmal, dass Bischöfe oder Kleriker daran Theil genom-ıen. Wenn wir aber bedenken, dass in diesen Versammlungen die Lehren er Montanisten geprüft, dass darauf diese excommunizirt wurden, so ist och damit gesagt, dass Geistliche daran Theil nahmen, die im allgemei-en Ausdruck Gläubige inbegriffen sind. Immerhin geht daraus hervor, ass diese durch die Montanisten veranlassten Versammlungen ziemlich ormlos waren; es ging dabei, wie es scheint, etwas tumultuarisch her. ieitdem gestaltete sich die Sache so, dass die Bischöfe der Provinz den lauptbestandtheil bildeten; andere Bischöfe wurden ehrenhalber eingela-len. Es gab Synoden, worauf blos Bischöfe erschienen, meistens waren ıber auch Presbyter anwesend; sie hatten Sitz und Stimme. An vielen Synoden nahmen auch Diakonen und Laien Theil; die *confessores* und *tantes laici* nahmen zu Cyprian's Zeit Theil an Synoden, betreffend die Auf-ıahme der *lapsi*. Bei der Synode zu Carthago über die Ketzertaufe waren aus-ser 87 Bischöfen viele Priester und Diakonen und ein grosser Theil des Volkes gegenwärtig. Die Bischöfe nahmen den Rath der Laien und Kleriker ent-gegen, aber diese hatten dabei kein *votum decisivum*. Auch auf der Sy-node zu Antiochien gegen Paul von Samosata 264 oder 265 waren Presbyter und Diakonen gegenwärtig. Das Circularschreiben der Synode ist im Namen nicht nur der Bischöfe, sondern auch der übrigen Mitglieder des Klerus erlassen. Diese Synoden wurden in mehreren Provinzen jährlich einmal oder zweimal gehalten. Die Formel für die Beschlüsse derselben: *spiritu sancto suggerente*, (nach Apostelg. 15, 28 *εδοξε τῳ ἁγιῳ πνευματι και ἡμιν*) wurde 252 von Cyprian zum ersten Male im Namen einer carthagischen Sy-node gebraucht. Aus der Synodalverfassung ergab sich eine doppelte Art von Rückwirkung auf die Stellung und Wirksamkeit des einzelnen Bischofs. Wenn der Bischof gewohnt war, die kirchlichen Angelegenheiten mit seinem Klerus zu berathen, so mussten nun diese Berathungen eine gewisse Be-:hränkung erleiden, obgleich sie, was das Beispiel Cyprian's deutlich bezeugt, :ineswegs aufhörten. Die Synodalverbindung hob ebenfalls die isolirte, un-

---

2) De jejuniis c. 13. Aguntur praeterea per Graeciam illa certis in locis concilia universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur.

abhängige Stellung des einzelnen Bischofs gegenüber von seinen Collegen auf. Sollte die Gemeinde sich den Synodalbeschlüssen fügen, so musste der Bischof mit dem guten Beispiel vorangehen. Die einzelnen Bischöfe wurden dadurch der Gesammtheit der Bischöfe der Provinz, dem *corpus episcoporum*, *sacerdotum* subordinirt. Doch geschah es noch immer, dass gewisse Bischöfe die Synodalbeschlüsse ungestraft nicht annahmen. Auch dafür galt der Grundsatz, dass jeder Bischof auf eigene Verantwortung die Kirche leite (Cyprian epist. 72). Endlich, indem die Synode sich in der Metropole versammelte, vom Metropoliten berufen und präsidirt wurde, der zugleich auf den Gang der Verhandlungen Einfluss ausübte, wurde durch das Synodalinstitut das Ansehen des Metropoliten befestigt.

Die bisherigen Conföderationsformen betrafen denn doch nur die Theile der Kirche als einzelne betrachtet; denn auch die grösste Eparchie des angesehensten Metropoliten war doch nur ein Theil der Kirche. Betrachten wir die Kirche aus dem Gesichtspunkte dieser Verbindungsformen, so erscheint sie uns als Aggregat von einzelnen Staaten, die von einander unabhängig sind und zunächst durch kein anderes organisches Band als dasjenige des gemeinsamen Glaubens verbunden. Wie denn aber die Kirche das Erzeugniss eines und desselben Geistes war, und derselbe Geist überall hin wehte, so erzeugte er auch Versuche zur Verbindung aller auf der Erde zerstreuten christlichen Kirchen. — So entstand früh der Gebrauch, dass die Kirchen von benachbarten Provinzen ihre Synodalbeschlüsse einander mittheilten. Auch entfernteren Kirchen wurden wichtigere Artikel, besonders die Kirchenlehre betreffend, durch die sogenannten Synodalbriefe mitgetheilt. Es wurde gebräuchlich, dass die Bischöfe und zwar besonders die Metropoliten einander ihre Wahlen und Amtsantritte ankündigten, durch die **γραμματα κοινωνικα**, die **επιστολαι κοινωνικαι** (später **ενθρονιστικαι**) *epistolae communicatoriae.* Ferner kam es auf, dass jeder Christ, der den Wohnort wechselte oder wohin reiste, Kleriker oder Laie, von seinem Bischof ein Empfehlungsschreiben mitbrachte, wodurch er als Glaubensbruder legitimirt wurde (*literae formatae*, **γραμματα κανονικα**, **τετυπωμενα**, weil sie mit einem Kirchensiegel versehen waren, um Verfälschungen vorzubeugen). Der Gründe für solche Schreiben gab es in den damaligen Verhältnissen der Kirche genug. Herumreisende Betrüger benützten die christliche Wohlthätigkeit, um sich Gewinn zu verschaffen (S. die Schrift des *Lucian de morte Peregrini*). Je mehr die Häresieen aufkamen, desto mehr wollte man Sorge tragen, dass nicht unerkannte Häretiker sich in die Gemeinden einschlichen. Es mochten unter dem Schutze des Christennamens auch Spione sich einschleichen und hernach als Ankläger der Christen auftreten. Ferner entstand der Gebrauch, dass jede Gemeinde von denjenigen, welche sie ausstiess, den anderen Gemeinden Nachricht gab, zunächst den benachbarten, in wichtigeren Fällen auch den entfernteren, indem man von dem Grundsatze ausgieng, dass, wer von einer Gemeinde ausgeschlossen, es auch von der ganzen Kirche sei. Doch gab es hievon wichtige Ausnahmen. Die Montanisten in Kleinasien excommunizirt, wurden es erst weit später in Africa. Origenes, von seinem Bischof excommunizirt, wurde von den Kirchen in Palästina, Arabien und Achaja in Schutz ge-

ommen. Endlich wurden auch Anstalten getroffen, dass diejenigen, welche ch selbst von einer Gemeinde lostrennten, angesehen wurden als aus der irche überhaupt austretend. Doch auch hievon gab es Ausnahmen. So urde ein Novatianischer Bischof zur Synode von Nicaea 325 berufen — urch die Bemühungen des Athanasius, der im Punkte der Trinitätslehre u ihm Vertrauen gefasst hatte.

V. Die Einheit der Kirche. Unter den genannten Verhältnissen nd in Folge der erwähnten Einrichtungen trat die Idee der Einheit der Kirche nit Macht hervor. Es kamen aber noch andere Dinge als Factoren hinzu. n der Mitte des dritten Jahrhunderts brachen in der nordafricanischen Kirche Spaltungen aus, welche allerdings für das geistliche Gedeihen der Kirche gefahrdrohend waren. Sie wurden am eifrigsten und entschiedensten mit Wort und That von Cyprian bekämpft. Gegen die Schismatiker hob er die bischöfliche Würde und Gewalt, die Einheit des Bischofsamtes hervor und brachte damit die Einheit der Kirche in die engste Verbindung. Er hat sich darüber ausgesprochen theils in jenem Tractate *de unitate ecclesiae,* theils in vielen Briefen, die als Commentar zu jenem Tractate gelten können. Gegen jene Schismatiker konnte man nicht mehr blos auf die Glaubensregel sich berufen; sie erkannten sie eben so sehr an wie alle übrigen katholischen Christen. Um irgend eines untergeordneten Punktes willen trennten sie sich von der Kirche. Ihnen wurde die Einheit des Bischofsamtes, die Einheit der Kirche entgegengehalten.

Es gibt nur Eine Kirche, die heilige, allgemeine, d. h. katholische Kirche. Sie ist die Erzeugerin und Trägerin der gesammten Fülle des christlichen Lebens, zusammengehalten durch das Band der Liebe, Eintracht, Uebereinstimmung. So wie es viele Strahlen derselben Sonne gibt und viele Zweige desselben Baumes, so wie viele Bäche aus derselben Quelle fliessen, so verhalten sich die einzelnen Gläubigen und die Particularkirchen zu der ganzen Kirche. Wie der Strahl verschwindet, der sich von der Sonne lostrennt, wie der Bach versiegt, der von der Quelle abgeschnitten wird, wie der vom Baume abgerissene Zweig verdorrt, so ein Jeder, der sich von der Kirche trennt; er geht der Verheissungen verlustig, welche der Herr seiner Kirche gegeben. So wenig derjenige dem Verderben entrann, der nicht in der Arche Noah war, so wenig kann ihm der entrinnen, der ausserhalb der Kirche ist. Er verliert die Substanz seiner Seligkeit. Daher kann Niemand Gott zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat. Wer nicht in der Kirche ist, kann nicht Märtyrer werden, weil er nicht stirbt als Zeuge Christi, der nur in der Kirche zu finden ist.

Der Einzelne steht dadurch auf dem Boden der einen allgemeinen Kirche, er ist dadurch ein Mitglied derselben, dass er sich an seinen Bischof hält. So verhält es sich auch mit der Gemeinde, deren Mitglied er ist. Die Gemeinde ist *plebs episcopo adunata;* die Gemeinde ist virtuell im Bischofe (*ecclesia est in episcopo*). Der rechtmässige Bischof, der Nachfolger der Apostel, der Erbe und Träger ihrer Schlüsselgewalt ist das constituirende Princip der Gemeinde; er allein sichert ihr ihre Stelle im Gesammtorganismus der Kirche. Er ist es, der das allgemeine Leben der

Kirche in die einzelnen Canäle leitet. Wer ihn verachtet, der verachtet Gott. Wer neben dem einen rechtmässigen Bischof einen anderen aufstellt, ist ausserhalb der Kirche. Es gibt nur einen Bischof in einer Gemeinde, so wie der Herr auch nur Einem der Apostel die Schlüsselgewalt übergeben, — nicht als ob die anderen sie nicht auch empfangen hätten, aber es sollte so die Einheit des Bischofsamtes symbolisch dargestellt werden. — Die Schismatiker beriefen sich auf den Spruch: „wo Zwei oder Drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen", ein Spruch, den zu allen Zeiten und an allen Orten die mit Recht oder Unrecht von ihrer Kirche sich trennenden Partheien auf sich beziehen. Nun wendet aber Cyprian die Sache so, dass man im Namen des Herrn gar nicht versammelt sein könne, wenn man sich von seinem rechtmässigen Bischof losgesagt habe, durch den allein man mit Christo in Verbindung stehe.

Doch derselbe Bischof, der in seiner Gemeinde Gott, Christum und die Apostel vertritt, er ist selbst nur dadurch in der Kirche, dass er an dem Körper der in der ganzen Welt zerstreuten Bischöfe (*corpus sacerdotum*) festhält und in Gemeinschaft mit ihnen handelt. Diese Einheit aller Bischöfe ist wiederum in Petrus dargestellt, auf welchen der Herr die Kirche gegründet hat, um auf symbolische Weise die Einheit der Bischofswürde aller und alle Bischöfe als Einen Mann darzustellen. Mithin ist Petrus, was die einzelne Gemeinde betrifft, Symbol und Gewähr der Einheit des Episkopates, der Oberhoheit des rechtmässigen Bischofs in derselben, so dass keiner ausser dem einen auf bischöfliche Rechte Anspruch machen darf. Was die ganze Kirche betrifft, ist Petrus Symbol der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander, Symbol der Einheit des gesammten Episkopates, als einheitliche Corporation betrachtet.

Die Bischöfe also sind es, die den Körper der Sonne halten, deren Strahlen alle Welt erleuchten und beleben; sie halten die Wurzeln des die Welt überschattenden Baumes, die Quellen der weithinströmenden und Fruchtbarkeit verbreitenden Bäche, aber an sich selbst sind sie nur einzelne Strahlen, einzelne Zweige, einzelne Bäche, und verderben, wenn sie sich vom Ganzen losreissen, dem sie angehören. — Ja der Himmel selbst steht unter dem Gesetze der Einheit, wie denn geschrieben steht: Vater, Sohn und Geist sind Eins, und Christus sagt: ich und der Vater sind Eins. So besteht denn Eine Kirche, Ein Bischofsamt, Eine Taufe, Ein Gott, Ein Herr, Ein Glaube, Ein Geist in der ganzen Kirche.

Diess die Grundzüge der grossartigen, begeisternden Idee der katholischen Einheit der Kirche, des Episkopalsystems insbesondere, das fortan sich mehr und mehr entwickelte und zu einer Zeit, da das die Kirche beherrschende Papalsystem in Gemeinheit und Laster versunken war, die katholische Kirche rettete. Was die Stellung des Bischofs zu seiner Parochie betrifft, so war dieses System schon in den ignatianischen Briefen vorgebildet. Bei Cyprian ist es in siegreichem Fortschreiten begriffen, doch keineswegs zum Abschlusse gelangt, sofern in der einzelnen Gemeinde nicht alle Gewalt auf den Bischof übertragen war, sofern die Verbindung der Gemeinden und der Bischöfe untereinander im Ganzen noch sehr locker war und Raum genug darbot für allerlei Differenzen. Cyprian fügt sich

wohl überlegter Kirchenpolitik in einige Beschränkungen seiner leiten-
ı Grundsätze; genug, dass sie ausgesprochen wurden und, wenn auch
: theilweise, als Normen gelten durften. Was aber bei Cyprian in leben-
em Bildungsprocess begriffen ist, das ist in den letzten Büchern der
ostolischen Constitutionen als fertiges Resultat zum Abschluss gebracht.
'enbar aber ist in dieser Form der Kirchenverfassung zu viel Werth auf
n äusseren Organismus gelegt.

Ergänzend setzen wir hinzu: die anderen Kirchenlehrer kennen auch
ese Einheit der katholischen Kirche und heben hervor, dass ausserhalb der-
lben kein Heil sei, so wenig wie ausserhalb der Arche Noah Rettung
r der Sindfluth war. Irenäus (3, 24. 1), nachdem er gelehrt hat, dass die
hätze der Wahrheit in der Kirche niedergelegt seien, setzt hinzu: „aus-
r ihr sind Räuber und Diebe, Pfützen stinkenden Wassers. Denn, wo
e Kirche, da ist auch der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, da ist
ch die Kirche und die Fülle der Gnade" (jenes ist das katholische, die-
s das evangelisch-protestantische Princip). In die Kirche hat Gott die
sammte Wirksamkeit des heiligen Geistes niedergelegt, deren alle die-
nigen nicht theilhaftig sind, welche nicht zur Kirche sich halten. Bei
n Alexandrinern, bei Clemens zumal, vergeistigt sich der Begriff der
rche; dieser leitet Namen und Begriff der Kirche von den Auserwählten
, die zur Gemeinschaft sich sammeln [1]), die wahren Gnostiker bilden die
rche, den Leib des Herrn, die Mutter und Jungfrau zugleich ist.

VI. Der Bischof von Rom. Im Zusammenhange mit dem über
e Einheit der Kirche Gesagten muss die Stellung des römischen Bischofs in
eser Periode aufgefasst werden. So lange solche Grundsätze, wenn auch
r in unvollständiger Durchführung massgebend blieben, konnte von einer
gentlichen Herrschaft desselben über die gesammte Kirche durchaus keine
de sein. Es widersprach auch dem Begriff der Katholicität, wie er noch
ut zu Tage im Bewusstsein der morgenländisch-griechischen Kirche
'tlebt, dass irgend eine Particularkirche über die katholische die Ober-
rrschaft führe, und dass Ein Apostel über alle anderen gesetzt werde.
der Seele der römischen Bischöfe selbst war das eigentliche Pabstideal
ch gar nicht entwickelt, wenn gleich Ansätze dazu vorhanden waren,
e aber auf kräftigen Widerstand stiessen.

Uebrigens war in Rom bis an das Ende des ersten Jahrhunderts nicht
nmal ein eigentlicher Bischof im Unterschiede von den Presbyteren; der
ief, der in der Tradition den Namen des Clemens von Rom trägt, zeugt
für. Er kennt nur Bischöfe, d. h. Presbyter und Diakonen (c. 42). Der
iskopat hat sich in Rom im Laufe des zweiten Jahrhunderts entwickelt;
d nun kam es auf, dass man ihn zurückdatirte, indem man den jedes-
ligen Presbyter, der am meisten Ansehen genoss, als Bischof *κατ' ἐξο-*
*ν* bezeichnete. Als Hegesipp gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts
:h Rom kam, fand er den Episkopat schon ganz entwickelt [2]).

---

1) *το αϑροισμα των εκλεκτων εκκλησιαν καλω.*

2) Man gab ihm auch die Reihefolge der Bischöfe, die bis dahin die Gemeinde
en regiert hatten, an (Euseb. 4, 11). Diese Liste ist verloren gegangen, hingegen ist

Verschiedenes wirkte nun zusammen, um die Autorität des römischen Bischofs zu heben, vor allem der gute Ruf[1]), den die römische Gemeinde von Alters her genoss (Römer 1, 8) und der durch Wohlthätigkeit gegen entfernte Gemeinden und gegen manche um des Glaubens willen leidende Christen (Euseb. 4, 23) noch gehoben wurde, sodann der Zusammenfluss von Gläubigen aus allen Theilen der Welt in der Welthauptstadt, die auch als solche einen Strahl des Ruhmes auf die christliche Gemeinde in ihrer Mitte fallen liess. Die römischen Bischöfe waren nicht gerade als Schriftsteller, als Theologen ausgezeichnet; unter ihnen fanden sich kein Irenäus, kein Dionysius von Alexandrien, kein Cyprian, kein Hippolyt, aber auch kein Paul von Samosata, kein Sabellius. Es waren praktische, kluge Männer, gute Kirchenfürsten, einige mit der Märtyrerkrone geschmückt, und einige Male wurden sie glücklich vor der öffentlichen Anerkennung des Montanismus und des Monarchianismus bewahrt. Obschon sie im Streite über die Osterfeier und über die Ketzertaufe sich wegen ihres herrischen Auftretens herben Tadel von anderen Bischöfen zuzogen, so schadete das ihrem Ansehen nicht viel, da sie doch zuletzt Recht behielten und wirklich die bessere Ansicht vertraten. Wenn gleich zu Anfang des dritten Jahrhunderts der schwache, charakterlose und geldgierige Zephyrinus, der durch und durch nichtswürdige Calixt I. den bischöflichen Stuhl inne hatten und in wichtigen Punkten der Disciplin und der Lehre gerechten Anstoss gaben (Hippolyt. 9, 114), wenn überhaupt damals inmitten der römischen Gemeinde eine arge sittliche Erschlaffung eingetreten war, so war doch das Ansehen, sei es der Bischöfe, sei es der römischen Gemeinde bereits so gesichert und feststehend, dass es durch jene Uebelstände auf die Länge nicht erschüttert werden konnte.

Dazu trug wesentlich auch dieses bei, nicht nur, dass Rom nebst Alexandrien und Antiochien in Syrien die grösste Eparchie hatte, sondern, dass es schon von früher her die einzige sedes apostolica des Abendlandes war. In der verschönernden, vergrössernden, auch geradezu dichtenden Sage galt nämlich die römische Gemeinde als durch die beiden grossen Apostel Paulus und Petrus gegründet, als zuerst von Petrus geleitet, und die römischen Bischöfe erhoben den Anspruch, Nachfolger des Apostelfürsten zu sein.

Mit dem zweiten Jahrhundert ergoss sich nämlich über die Kirche eine Flut von Sagen und apokryphischen Schriften, welche für Viele die geschichtliche Wahrheit, wie es scheint, auf ewige Zeiten verdeckt und verborgen haben. Diess gilt insbesondere von der Sage von Petri Aufenthalt, Wirksamkeit und Märtyrertod in Rom. Es kam dem Triebe nach Sagenbildung

---

diejenige, die Irenäus während seines Aufenthaltes in Rom sich verschafft hat, noch erhalten (3, 3, 3). Mit ihr stimmen überein die Angaben des Euseb 3, 2. 13. 15, 31, und die des Hieronymus. Es sind folgende Namen: Linus, Anencletus, Clemens, Evarestus, Alexandrus, Xystus, Telesphorus, Hyginus, Pius, Anicetus, Soter, Eleutherus. Zum Theil verschieden davon sind die Angaben der Clementinen und der lateinischen Kataloge. S. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts.

1) Ein Beweis des guten Rufes ist die Art, wie Ignatius die römische Gemeinde anredet, in dem an sie gerichteten Briefe. Er nennt sie Vorsteherin des Liebesbundes προκαθημενη της αγαπης.

er Umstand zu statten, dass im Briefe des Clemens von Rom die Sache icht geradezu verneint war. Es ist übrigens, wie wir früher bemerkten (S. 35), möglich, dass Petrus auf kurze Zeit in Rom gewesen und daselbst hingerichtet worden. An diesem Punkte scheint die Sagenbildung angesetzt zu haben. Da man durchaus nichts Näheres über Petri Aufenthalt und Tod in Rom wusste, so war hinlänglicher Raum für Sagenbildung vorhanden, in welcher sich sowohl judaisirende als katholische Christen hervorthaten. Sie nahm eine doppelte Gestalt und Wendung; einmal betrifft sie den Kampf des Petrus mit dem Magier Simon, aus der Apostelg. c. 8 bekannt, das andere Mal die Verbindung des Petrus mit Paulus. Die erste Gestalt der Sage spaltet sich wieder in zwei, die von Simons Aufenthalt in Rom, und die von Petri Aufenthalt ebendaselbst; diese beiden Sagen stehen zunächst in keiner Verbindung mit einander. Zuerst kommt der Magier nach Rom unter Claudius und treibt daselbst sein Wesen. Durch seine magischen Künste machte er auf den Senat und das römische Volk einen solchen Eindruck, dass er für einen Gott erklärt und ihm eine Statue errichtet wurde, mit der Inschrift: *Simoni deo sancto.* So berichtet Justinus Martyr Apol. I. 26. 56[1]), der von einem Aufenthalte des Petrus in Rom gar nichts weiss. Nun bildet sich auch die Sage, dass Petrus nach Rom gekommen und daselbst gelehrt habe, ohne dass von einem Streite mit dem Magier die Rede ist, dies ist wahrscheinlich die Meinung des Papias bei Euseb 2, 15 und 3, 39: des Clemens von Alexandrien nach seinen Hypotyposen (bei Euseb 6, 14 — dazu 2, 15). Dasselbe ist bestimmt der Fall mit Irenäus, der beide Sagen kennt, des Petrus Aufenthalt in Rom (3, 3. 2) und den des Simon 1, 23. 1; von einem Zusammentreffen beider Männer weiss er nichts. Unterdessen bildete sich die syrische Sage, niedergelegt in den Clementinen, von einem Kampf zwischen Petrus und Simon in Antiochien und von einer Besiegung des letzteren durch Petrus. Da nun Simon, obwohl besiegt, doch nicht vernichtet worden war, da man ausserdem von einem Aufenthalte des Petrus in Rom wusste, so lag es nahe, beide Sagen zu combiniren, beide Männer auch in Rom untereinander streiten zu lassen, und nach der Gemeinde der Weltstadt die gänzliche Besiegung und den Tod des Magiers zu verlegen. Wie die syrische Sage eine Nachbildung der Erzählung in der Apostelgeschichte (c. 8), so ist die römische eine Nachbildung der syrischen[2]). Die römische Sage wird zuerst in den apostolischen Constitutionen 6, 9 ausführlich erwähnt. Simon, nachdem er in Rom durch magische Künste das Volk bethört hat, erhebt sich mit Hülfe der bösen Mächte gen Himmel, als wolle er von da gute Gaben herabbringen; worauf, bewogen durch das Gebet des Petrus, die bösen Mächte aufhören, Simon zu halten, und er herunterfällt, am Leibe zwar schwer verletzt, doch nicht getödtet, so dass er sogar noch einige Anhänger erhielt. Viel weiter ausgemalt und ausgesponnen ist dieselbe Sage in den

---

1) Dasselbe berichtet Euseb. 2, 13. Die Statue ist 1574 auf der Tiberinsel an von Justin bezeichneten Stelle aufgefunden worden, woraus sich ergab, dass Justin die Schrift ganz falsch wiedergegeben; sie lautet so: Semoni Sanco Deo Fidio Sacrum; es eine sabinische Gottheit gemeint.

2) S. Uhlhorn, die Homilieen und Recognitionen des Clem. Rom. S. 377.

*πραξεις των ἁγιων αποστολων Πετρου και Παυλου*[1]), hier in Verbindung mit der Sage vom Zusammentreffen der beiden Apostel Petrus und Paulus in Rom. Beide sind vollkommen eins in Allem, was sie lehren. Petrus sagt zu Nero: Alles, was Paulus geredet hat, ist wahr. Paulus sagt zu Nero: Was du von Petrus gehört hast, ist so gut, als wäre es auch von mir gesagt. Denn wir sind eines Sinnes, weil wir einen Herrn Jesum, den Christ, haben. Also nicht blos Zusammentreffen beider Apostel, sondern auch völlige geistige Vereinbarung. Paulus wird Bruder des Petrus genannt.

Dieses ging nun in das allgemeine Bewusstsein der Kirche über, und zwar völlig abgetrennt vom Zusammentreffen Petri mit Simon in Rom; so in der Praedicatio Pauli, die den letzten Theil der Praedicatio Petri gebildet zu haben scheint, und die wohl in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt[2]). Die Sage ist noch weiter ausgeführt in dem Briefe des Bischofs Dionysius von Korinth c. 170 an die Gemeinde in Rom. (Bei Euseb. 2, 25.) Da sind beide Apostel bereits in Korinth zusammengetroffen, haben beide die dortige Gemeinde gestiftet, sind beide miteinander nach Italien gewandert, haben daselbst gemeinsam gelehrt und sind zu derselben Zeit (in Rom) als Märtyrer gestorben. Cajus, ein kirchlicher Schriftsteller aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts, rühmt sich, die Gräber der beiden Apostel auf dem vaticanischen Berge und auf dem Wege nach Ostia zeigen zu können[3]). Eine ähnliche Steigerung findet statt in der Sage über den Märtyrertod des Petrus. Dionysius berichtet nur im Allgemeinen den Märtyrertod; nach Tertullian (*de praescriptione haereticorum c. 36*) ist Petrus gekreuzigt worden, während Paulus enthauptet wurde. Nach den oben genannten apokryphischen *πραξεις*, denen Origenes bei Euseb. beistimmt, ist er auf sein ausdrückliches Verlangen, um nicht im Tode dem Herrn sich gleich zu stellen, köpflings gekreuzigt worden. In denselben *πραξεις* wird erzählt, dass er dem Märtyrertode in Rom entfliehen wollte. Auf der Flucht, doch noch in der Stadt, begegnet er dem Herrn, den er fragt: wohin gehest du? Auf die Antwort des Herrn, er gehe, sich kreuzigen zu lassen, kehrt Petrus beschämt zurück und überliefert sich dem Tode[4]). So ergibt sich, dass seit dem Anfang d

1) Bei Tischendorf, acta apostolorum apocrypha. 1851. Simon, der sich für den Sohn Gottes ausgegeben, erbietet sich, gen Himmel zu fliegen. Nero, dem Simon günstig — die Scene ist wegen Paulus unter diesen Kaiser verlegt, — Nero lässt einen Thurm erbauen, von wo aus Simon sich in die Lüfte erhebt. Petrus beschwört die Satansengel, die Simon tragen, ihn fallen zu lassen, worauf er in vier Stücke auseinander fällt.

2) Diese Schrift wird tadelnd erwähnt in der Schrift de non iterando baptismo hinter Cypriani opera ed. Rigaltius; obgleich die wahre Geschichte beide Apostel schon längst in Berührung kommen lasse, lasse sie der Verfasser dieser Schrift erst in Rom zusammen kommen. Vorher wird gesagt, dass noch anderes Mythische über Jesum selbst in der Schrift enthalten war.

3) Euseb. 2, 25. Nach anderen Quellen wurde Petrus auf dem vaticanischen Berg, Paulus auf dem Wege nach Ostia begraben.

4) Vergl. über das Ganze ausser den bereits angeführten Schriften: Baur, über den Ursprung des Episkopates, Lipsius, die Quellen der römischen Petrussage, Hilgenfeld, Petrus in Rom, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1872. Heft. S. 350 (gegen Lipsius). Gegen Gieseler, der K. G. I. 103 die Annahme, dass die S

zweiten Jahrhunderts keine einzige Nachricht über den Aufenthalt des Petrus in Rom sich findet, die nicht durch mythische Zusätze entstellt wäre. Man hat dagegen bemerkt, dass als fester Kern in allen Nachrichten die Kunde von Petri Aufenthalt in Rom übrig bleibe. Aber, dass dieser feste Kern nirgends als bei Clemens Rom. auf die dargestellte Weise heraus tritt, darin liegt eben die Schwierigkeit.

Bei alledem war das wichtigste der Gewinn, den Rom aus der Sache zog. Roms Autorität hob sich zunächst in doctrinärer Beziehung. Im Kampfe mit der Häresie, besonders mit dem Gnosticismus suchte man Roms Autorität geltend zu machen. Tertullian *(de praescriptione haereticorum c. 21)* weist die Christen des Abendlandes, wenn sie die wahre apostolische Lehre kennen lernen wollen, an Rom, „das auch uns (den Africanern) als Autorität dienen kann“ [1]), und nun beruft er sich darauf, dass die Apostel Petrus und Paulus daselbst Märtyrer geworden, — so wie Johannes, der, in siedendes Oel geworfen, daraus unversehrt hervorgegangen. Man mochte nämlich gerne mehrere Apostel als Zeugen der katholischen Lehre aufführen. Als Waffe gegen die gefahrdrohende Häresie, besonders gegen den Gnosticismus gebrauchte auch Irenäus die Auctorität Roms. Er beruft sich aber nicht nur darauf, dass die beiden Apostel Petrus und Paulus die dortige Gemeinde gestiftet und daselbst den Märtyrertod erlitten haben, sondern auch darauf, dass in der Welthauptstadt immerfort ein grosser Zusammenlauf von Christen aus verschiedenen Gegenden der Welt statt finde, woraus man schliessen könne, dass sich der allgemeine Glaube der Christen daselbst immerfort mit vorzüglicher Reinheit erhalten habe. Diess ist der Sinn der Stelle bei Irenäus (3, 3): „denn mit dieser Kirche muss wegen ihres bedeutenderen Vorrangs der Natur der Sache nach die ganze Kirche übereinstimmen, in welcher immer in Gemeinschaft mit den Gläubigen aus allen Orten die apostolische Tradition erhalten worden ist“ [2]). Irenäus will beweisen, dass die Lehre der katholischen Kirche apostolisch sei, durch die Nachfolger der von den Aposteln eingesetzten Bischöfe erhalten. Da es aber zu weitläufig ist, diesen Zusammenhang mit den Aposteln von allen Kirchen nachzuweisen, beschränkt er sich auf die römische Kirche und will zuletzt darthun, dass die Lehre der ganzen Kirche nothwendig mit derjenigen der römischen Kirche

---

von den judaisirenden Christen erdichtet worden, bestreitend dieses anführt, dass die Erdichtung von den römischen Paulinern als solche aufgedeckt worden wäre, ist zu bemerken, dass nicht blos die judaisirenden, sondern auch die katholischen Christen ein nahe liegendes Interesse hatten, Petrus dem Paulus gleichzustellen. Die Idee der Katholicität vertrug sich nicht mit der einseitigen Hervorhebung des Paulinismus, — sowie der Autorität des Petrus.

1) Unde nobis quoque auctoritas praesto est.

2) Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est convenire omnem ecclesiam h. e. eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio. Dass principalitas Vorrang bedeutet, erhellt aus 4, 38. 3, wo die Stelle: principalitatem quidem habebit in omnibus Deus, in dem erhaltenen griechischen Texte also lautet: πρωτευει μεν εν πασιν ὁ θεος. — Ein Vorrang kam allen apostolischen Kirchen zu, der römischen Gemeinde ein bedeutenderer wegen ihrer Grösse und ihrer Stiftung durch die zwei vornehmsten Apostel.

übereinstimme. Daher beruft er sich auf den Brief des Clemens von Rom, auf Polykarps Aufenthalt in Rom [1]) zum Beweise jener ununterbrochenen Gemeinschaft. Mag nun aber jene Nothwendigkeit noch so sehr eine blos natürliche, nicht dogmatisch abgeleitete sein, mag Irenäus nur beispielsweise sich auf die römische Gemeinde berufen [2]), so wird nichts desto weniger diese Gemeinde als Einheitspunkt für die ganze Kirche aufgefasst [3]). Doch würde man sich sehr irren, wenn man annehmen wollte, dass Irenäus der römischen Gemeinde eine Autorität über die anderen Kirchen zutheilen wollte, wie diess sein Auftreten gegen den römischen Bischof Victor c. 196 beweist, der die kleinasiatischen Bischöfe excommunizirt hatte, weil sie die abendländische Osterfeier nicht hatten annehmen wollen. Aehnlich verhält es sich mit Cyprian. Wie er in wesentlicher Beziehung Petrum auffasst, ist schon zur Sprache gekommen. Daher kommt es, dass er der erste ist, welcher den römischen Stuhl als *locum* Petri und als Petri *cathedram* bezeichnet (ep. 52. 55). Er sprach es aus, dass der Herr auf Petrum die Kirche gegründet, aber er war weit entfernt, eigentliche Rechte daraus herzuleiten und dem Petrus den Primat zuzutheilen (ep. 71) [4]). Gerade um deswillen, weil der römische Bischof Petri cathedra inne hat, soll er sich nicht in die Angelegenheiten anderer Kirchen einmischen, weil Petrus das Symbol der Einheit des Bischofsamtes in jeder einzelnen Gemeinde ist [5]). Im Streite über die Ketzertaufe erhielt er von Cyprian und anderen Bischöfen die schärfsten Verweise. Man liess ihm auch das nicht gelten, worauf er gerne sich vieles zu gute that, dass Petrus der erste römische Bischof gewesen, — eine von den Clementinen ersonnene Dichtung, — und dass der römische Bischof eigentlicher Nachfolger des Petrus sei [6]). Ueberhaupt wurde die Stelle Mat. 16, 18 nicht auf die Person des Petrus, sondern auf jeden Gläubigen bezogen, der Petri Glauben besitzt. So Origenes zu der genannten Stelle und er setzt hinzu: „Wenn auf Petrus allein die Kirche erbaut ist, was sollen wir halten von Johannes und den anderen Aposteln? Sollen die Pforten der Hölle nur gegen Petrum nichts vermögen?" — Immerhin aber sehen wir in Rom eine Macht heranwachsen, welche je nach den Umständen und Verhältnissen, sowie auch je nach den leitenden Persönlichkeiten in der Zukunft noch eine bedeutende Erweiterung erhalten konnte. Leicht mochten

---

1) Neben Polykarp wären noch manche Andere zu nennen, z. B. Origenes. Freilich kamen auch Gnostiker nach Rom.

2) So Graul, die christliche Kirche an der Schwelle des irenäschen Zeitalters S. 138.

3) So Ziegler, Irenäus S. 150.

4) Die Stelle der Schrift de unitate ecclesiae, wo es heisst: primatus Petro datur findet sich nicht in den ältesten Manuscripten und ist späterer römischer Zusatz. S. Gieseler I. 363. 364.

5) Darnach sind die Worte des Briefes 55 an Cornelius, betreffend Felicissimus, welchen Cornelius als Gesandten des Gegenbischofs Fortunatus in Carthago angenommen hatte, zu verstehen: „navigare audent et ad cathedram Petri, atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotum exorta est.

6) Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, ep. an Cyprian, in den Werken des letzteren ep. 75: Stephanus, qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri habere contendit.

chon damals manche dem römischen Bischof seine herrische Sprache und die rwähnten Ansprüche verzeihen, mit Rücksicht darauf, dass er eine vollommen richtige Ansicht vertrat, so im Streite über die Osterfeier, so auch ı dem über die Taufe der Ketzer.

## Zweites Capitel. Geschichte der Kirchenzucht.

Das lateinische Wort für Zucht, *disciplina*, hatte wie viele andere Wörer im kirchlichen Sprachgebrauche der patristischen Zeit einen sehr ausgelehnten Sinn. Bei Tertullian ist *disciplina* jede Anstalt und Vorschrift, welche das religiös-sittliche Leben, die gesellschaftlich-kirchlichen Verhältnisse und den Gottesdienst der Christen betrifft. (Apolog. c. 39). So nennt Tertullian sogar den Dekalog *disciplina* (Apol. c. 2). Wir nehmen hier das Wort im engeren Sinne als Kirchenzucht. Die häretischen Bewegungen übten auch auf dieses Gebiet des kirchlichen Lebens ihren Einfluss aus. Die katholische Kirchenzucht bildete sich zum Theil im Gegensatze gegen die Zuchtlosigkeit, welche man den Häretikern vorwarf. Tertullian, (*de praescript. haeret. 41)* sagt: „man wisse nicht, wer Katechumene, wer Gläubiger sei, sie werfen die Perlen vor die Säue, verachten alle Zucht“ u. s. w. Den Gegensatz dagegen bildeten die Montanisten mit ihren übertrieben rigorosen Grundsätzen. Es entstand inmitten der katholischen Kirche selbst der Gegensatz einer milderen, wohl auch laxeren und einer strengeren Richtung, und aus den Conflikten zwischen beiden entstanden Spaltungen, während die katholische Kirchenzucht die richtige Mitte zwischen beiden Richtungen zu halten suchte. In diesen Bewegungen wurde auch die Idee der Einheit der Kirche befestigt.

Die Kirchenzucht betraf hauptsächlich die Ausstossung aus der Kirche und die Wiederaufnahme in dieselbe. Im weiteren Sinne gehörte dazu die Aufnahme der von aussen Hinzutretenden und die Vorbereitungen dazu, die n der Geschichte der Taufe in Betracht kommen werden.

Nach apostolischem Vorgange wurden Ketzer, Abtrünnige und sonstige grobe Sünder, Mörder, Ehebrecher u. s. w, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Dass denen, welche die Wiederaufnahme in die Kirche begehrten und hinlängliche Reue zeigten, jene gewährt werden solle, stand allen besonnenen Kirchenlehrern fest, wie denn auch Paulus sich für die Wiederaufnahme des Blutschänders in Korinth ausgesprochen (1 Kor. 5, 1 cf. mit 2 Kor. 2, 5 ff.). Strenger Gesinnte beharrten bei einer von Hermas (*mandatum 4, 1)* und Clemens Alex. (Stromata, 2, 13) gegebenen Regel, dass nach erhaltener Taufe nur noch ein einziges Mal Bussfrist gestattet werden solle. Auch glaubten sie, dass jene Sünden, wenn sie nach der Taufe geschehen waren, als Todsünden (1 Joh. 5, 16) auf immer die Excommunication nach sich ziehen müssten. Das Concil von Elvira in Spanien im Jahre 305 macht eine Menge solcher Fälle namhaft, die gar nicht immer Todsünden betreffen, z. B. wenn ein Vater seine Tochter einem heidnischen Priester ur Frau gibt c. 6. Die mildere Bussdisciplin herrschte in Rom, Aegypten nd im Oriente vor, und wird auch in den apostolischen Constitutionen 16 vertreten. Diese milde Bussdisciplin gipfelte in dem vom römischen

Bischof Kallistus aufgestellten Grundsatze, dass ein Bischof auch wegen ein Todsünde nicht abgesetzt werden solle. (Hippolytus 9, 12). Strenger w man in Nordafrika und in Spanien. In Nordafrika schloss man die du Unzucht, Mord und Götzendienst Befleckten für immer aus, in Folge mon nistischen Einflusses; diess noch zur Zeit Cyprians. Damals machte m zuerst eine Ausnahme mit den Unzüchtigen, hernach mit den in Götzendie Gefallenen *(lapsi)*, deren Zahl zu gross geworden. In Spanien hielt man nc zur Zeit des Concils von Elvira die absolute Excommunication fest.

Die Busse, **εξομολογησις,** Bekenntniss, d. h. mit Wort und That, wu bald ziemlich hart und geeignet, eine gewisse Werkheiligkeit zu beförde Tertullian *de poenitentia c. 9* beschreibt sie mit grellen Farben. Die *poe tentes*, welche mit der Kirche ausgesöhnt zu werden wünschten, mussten du nachlässige Kleidung, in Sack und Asche ihre Trauer an den Tag leg fasten, über die begangenen Sünden ernst nachdenken, Tag und Nacht w nen, seufzen, zu den Füssen der Presbyter sich niederwerfen, vor der ( meinde und vor Gott das Bekenntniss ihrer Sünden ablegen; denn, sagt T tullian, glaube mir, in soweit du deiner nicht schonest, in soweit wird G deiner schonen [1]). Ueber die Busszeit stand zur Zeit Cyprians noch nic fest. Er fordert eine angemessene Zeitdauer *(justum tempus)* nach and weitigen Aeusserungen Ein Jahr. Seit den novatianischen Streitigkeiten üb gaben die Orientalen die Pflege der Büssenden einem eigenen Geistlic (**πρεσβυτερος επι της μετανοιας**). Im Occidente war das nicht der Fall. endgültigen Wiederaufnahme hatte die ganze Gemeinde ihre Zustimmung geben, worin sich noch die Idee des allgemeinen Priesterthums geltend ma Die Absolution konnte nur der Bischof oder im Nothfalle, mit Genehmig des Bischofs, ein Presbyter oder Diakon ertheilen; es geschah durch Ha auflegung.

Verschiedene Umstände führten bis zum Ende der Periode eine Sch ung der Bussdisciplin herbei. Da man sich entschloss, die vielen reu *lapsi* wiederaufzunehmen, so schien es nöthig, sich ihrer Sinnesänder gehörig zu versichern. Sodann kommt in Betracht, dass die Märtyrer Confessores das ihnen zugestandene Recht, die *lapsi* zur Wiederaufnal zu empfehlen, misbrauchten und *libelli pacis* ausstellten (*communicet cum suis)* die einer eigentlichen Absolution gleich kamen. Bei dieser legenheit prägte Cyprian den Gefallenen, die sich auf die Autorität der M tyrer und Confessores beriefen, ein, dass bloss derjenige die Sünden verge könne, der sie getragen. Daher sie an den Herrn sich wenden sollen. „ Herrn müssen wir durch unsere Genugthuung uns geneigt machen [2])“ und z wird das Gebet offenbar als *satisfactio* angesehen.

Die Bussstadien oder Bussgrade werden erst im vierten Jahrl dert erwähnt, aber als schon bestehende Einrichtung, vom Concil von cyra im Jahre 313, c. 4 und vom Concil von Nicäa im Jahre 325, c. 11. unterschied damals vier Bussgrade. Die auf der ersten Stufe, **προςκλαιοι** *flentes*, auch **χειμαζοντες,** kaltem, stürmischen Wetter Ausgesetzte, *hiem*

1) In quantum non peperceris tibi, tantum tibi Deus, crede, parcet.

2) Deus nostra satisfactione placandus.

genannt, mussten im Bussgewande vor den Kirchthüren unter freiem Himmel stehen und die eintretenden Gläubigen mit Thränen um die Wiederaufnahme bitten. Nach einem oder zwei Jahren traten sie auf die zweite Stufe, der *ακροωμενοι*, *audientes*, wo sie im Hintergrund der Kirche mit den Katechumenen der Predigt und dem Vorlesen der Schrift beiwohnen durften. Nach Verfluss von drei Jahren traten sie in die Reihe der *ὑποπιπτόντες*, *γονυκλινομενοι*, *genuflectentes*, welche, weiter im Schiffe der Kirche vorgerückt, nach Entlassung der Katechumenen kniend über sich vom Bischof beten liessen und selber mit der Gemeinde beteten. Nun wurden ihnen für kürzere oder längere Zeit verschiedene Bussübungen vorgeschrieben, bis ihnen gestattet wurde, aufrecht stehend, daher *συνισταμένοι*, *consistentes*, mit der Gemeinde zusammen zu beten und dem Gottesdienste bis zum Ende der *missa fidelium* beizuwohnen. Am Abendmahl nahmen sie Theil nach der feierlichen Wiederaufnahme in die Kirche, der *reconciliatio*, die durch Handauflegung geschah. Das Concil von Ancyra Canon 4 und 6 gebraucht dafür den Ausdruck *ελθειν εις το τελειον*. Die Stufe zwischen der vollendeten Busse und der *reconciliatio* ist mit Unrecht von Einigen als fünfte Stufe bezeichnet worden. Aus dem Morgenlande gieng diese Bussordnung in das Abendland über. Mit dem Wegfallen der öffentlichen Busse hörte sie auf.

## Drittes Capitel. Geschichte der Reactionen gegen die erstrebte Art der Kirchenzucht und Kirchenverfassung.

### 1) Der Montanismus[1].

Der bei Anlass der Clementinen, Tertullians, der ersten Synoden, der strengeren Richtung in Handhabung der Kirchenzucht bereits erwähnte Montanismus ist zwar keineswegs ausschliesslich das Erzeugniss des Mannes, von welchem zuletzt die ganze Erscheinung den Namen erhalten hat. Wohl verkörperte sie sich zunächst in Montanus, wohl gab dieser einen mächtigen Impuls; dass er aber Erfolg hatte, einen empfänglichen Boden fand, Anhänger gewann, die in seine Anschauung und Bestrebungen eingingen, dass er eine bedeutsame Krisis in der katholischen Kirche hervorbrachte, das rührt daher, dass er in eine bereits angefangene Bewegung eintrat, sich an bereits vorhandene Anschauungen und Bestrebungen anschloss, sie überbietend und übertreibend. Ebensowenig kann der Montanismus lediglich aus dem Einflusse des zu sinnlich-enthusiastischer Gottesverehrung geneigten phrygischen Volkscharakters abgeleitet werden. Dabei darf man aber nicht verkennen, dass sich ein solches heidnisch-phrygisches Element durch den Montanismus hindurchzieht, so dass wir ihn auch als Reaction des Heidenthums auf die christliche Religionssphäre anzusehen berechtigt sind. Dage-

---

1) **Euseb.** 5, 16 u. ff. Capitel. **Epiphanius** haeresis 48 und 49. **Tertullian's** Werke. **Neander**, Antignosticus, Geist des Tertullianus. 2. Auflage. 1849. **Schwegler**, der Montanismus und die christliche Kirche. 1841. **Ritschl**, a. a. O. **Neander**, **Gieseler** und **Baur** in ihren Werken über allgemeine Kirchengeschichte.

gen kann nicht der Einwand erhoben werden, dass die Montanisten — genügt den einen Tertullian zu nennen — hinlänglich gegen das Heidenth polemisirt haben, so wenig wie wir den heidnischen Zug im späteren rö schen Katholicismus abläugnen werden aus dem Grunde, weil derselbe th retisch sich scharf genug gegen das Heidenthum ausspricht. Jenes he nisch-phrygische Element ist der faule Fleck, an dem der M tanismus schliesslich zu Grunde gehen musste. Uebrigens ist Name Montanisten erst späteren Ursprungs, sowohl Tertullian als Euseb ken ihn nicht. Bezeichnend ist es in doppelter Hinsicht, dass Euseb und von ihm benützten und ausgezogenen älteren Schriftsteller nur von ei Sekte der Phrygier (*φρυγων αἱρεσις*), von phrygisch Gesinnten *κατα φρυγας*) sprechen.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts — näher kann der Zeitpu nicht bestimmt werden — machte sich unter denjenigeu, die sich damals und in der Nähe von Phrygien als Inspirirte ausgaben [1]), ein gewisser M tanus, wahrscheinlich ein ehemaliger Priester der Kybele [2]), der seit kur Zeit zur christlichen Parthei übergetreten war, besonders bemerklich [3]) nächst in Ardaban, einem Flecken (*κωμη*) in Mysien, an der Grenze ge Phrygien hin, später in Pepuza in Phrygien (daher der Name Pepuzia bei Epiphanius). Wahrscheinlich in den Gemeindeversammlungen selbst rieth er in Entzücken, in Ekstase, rühmte sich besondere übernatürli Offenbarungen vom Paraklet empfangen zu haben, vom Paraklet, als des Organ er sich betrachtete. In räthselhaften, mystischen Ausdrücken, den Zeitgenossen *ξενοφωνιαι* genannt, kündigte er den durch die b herigen Verfolgungen erschreckten Seelen neue Verfolgungen an und mahnte zum unerschrockenen Bekenntnisse des Glaubens. Er verkündi die Strafgerichte Gottes über die Verfolger der Kirche, die nahe Wied kunft Christi und die baldige Verwirklichung des tausendjährigen Reich dessen Herrlichkeit er in anziehenden Bildern schilderte. Er stellte s auch dar als sittlich-religiöser Reformator. Durch ihn sollte die Kirche einer höheren Stufe der Vollkommenheit geführt, zu einer strengeren S lichkeit in Grundsätzen und im Wandel geführt werden. Er berief sich die Verheissung Christi, dass der Geist Dinge offenbaren werde, die der löser seinen Jüngern noch nicht offenbaren konnte. Er glaubte auch beru zu sein, Aufschlüsse, betreffend die dogmatischen Zeitfragen, zu geben. katholische Lehre, soweit sie zu seiner Zeit fest stand, griff er aber n an. Zwei Frauen, Maximilla und Priscilla (Prisca) schlossen sich an; sie wollten als Prophetinnen anerkannt sein. Der Priscilla ersc der Herr, wie sie angab, in Gestalt eines Weibes, bekleidet mit glänzen

---

1) Die Zusätze zu Tertullians de praescript. haeret. l. 52 nennen Proclus Aeschines Eusebius l. c. Alcibiades, Theodot, Alexander, Themiso, der spanische Bi Pacian nennt Blastus und Leucius Carinus als Stifter der Sekte.

2) Didymus de trinitate lib. III. sagt, er sei früher *ἱερευς ειδωλου* gew Hieron. 27 ad Marcellam nennt ihn abscissum et semivirum.

3) Was wir mit Sicherheit daraus schliessen, dass über ihn die ausführlichste gaben vorliegen.

Gewande. „So angethan kam er, wie sie sagte, zu mir und goss Weisheit in mich aus und lehrte mich, dieser Ort (nämlich Pepuza) sei heilig und hier werde das himmlische Jerusalem niedersteigen.“ Was nun durch Montanus und seine schwärmerischen Begleiterinnen nur fragmentarisch in der Sprache des Gefühls vorgetragen worden, wurde durch den Geist eines Tertullian mit klarerem Bewusstsein aufgefasst und zu einem systematischen Ganzen verarbeitet, wobei man sich aber hüten muss, alle Gedanken des durch seine Geistesentwicklung viel bedeutenderen Tertullian dem ungebildeteren Montanus beizulegen.

Das montanistische Offenbarungsprincip nahm von Anfang an die Form der heidnischen Mantik an. Montanus erklärt sich darüber mit unzweideutiger Offenheit: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich (der Geist) spiele darauf wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen in Entzücken versetzt (*εξιστανων*) und den Menschen ein Herz gibt;“ „ich bin der Herr, der allmächtige Gott, der in dem Menschen Wohnung macht“ [1]). Der Mensch verhält sich also zur Einwirkung des Geistes vollkommen leidend, so sehr, dass er das Selbstbewusstsein verliert. Der Montanismus, der in anderer Beziehung darauf ausging, das subjektive Element in sein Recht einzusetzen, fängt also damit an, dass er die Subjektivität unterdrückt, freilich nur um eine desto grössere Verherrlichung derselben vorzubereiten. In ähnlicher Weise sprachen sich die Begleiterinnen des Montanus aus. Sie beriefen sich auf Stellen des alten und neuen Testaments, — dass der Herr eine *εκστασις* (falsche Uebersetzung der LXX Genesis 2, 21), auf Adam fallen liess. Tertullian berief sich darauf, dass Petrus bei der Verklärung Christi nicht wusste, was er sagte, nach Lukas 9, 33, dass die grössere Menge der Menschen Gott aus Träumen kennen lernt *(de anima c. 47)*, und Anderes dergleichen. Daher kommt Tertullian dazu, das montanistische Offenbarungsprincip so zu formuliren: „der Mensch, der unter dem Einflusse des Geistes Gottes steht, muss nothwendig das Bewusstsein verlieren, sofern er von der göttlichen Kraft überschattet wird“ [2]). Das war ein der biblischen Offenbarung alten und neuen Testaments durchaus widersprechendes, wahrhaft paganisches Princip, welches, wenn man es hätte gewähren lassen, die bedauerlichsten Verwüstungen hätte anrichten können. Die Montanisten selbst suchten die Tragweite dieses Princips zu verringern, damit es weniger gefährlich erscheine, sei es, dass sie lehrten, wenigstens in einigen Punkten bringe der Paraklet nichts Neues vor [3]), sei er mehr *restitutor* als *institutor*, sei es, dass sie erklärten, nach Montanus und seinen Begleiterinnen werde kein Prophet noch Prophetin mehr auf Erden aufstehen, sondern das Ende kommen [4]).

1) Gewissermassen ähnlich haben sich Justin M. und Athenagoras über die prophetische Begeisterung ausgesprochen.

2) Homo in spiritu Dei constitutus necesse est excidat sensu, obumbratus virtute divina. adv. Marcionem 4, 22. Ebendaselbst sagt er: in causa novae prophetiae gratiae e c s t a s i n i. e. a m e n t i a m convenire.

3) Nihil novi paracletus inducit. Tertullian de monogamia c. 3 hat im Sinne die Enthaltung von der Ehe.

4) Maximilla sagte: *μετ' εμου προφητις μηκετι εσται αλλα συντελεια.*

Sie priesen den sich ihnen offenbarenden Paraklet als den Führer in Wahrheit.

Die christliche Sitte war das nächste Feld der Bethätigung des tanismus. Grundsatz war, dass jemehr die Welt ihrem Ende entgegen *(collectiore tempore, sub extremitatibus temporum)*, um so weniger die Schv heit des Fleisches geschont werden solle, und so wie die Sünden der schen vor allem libido und gula betreffen, so wurden die strengsten sprüche dagegen gerichtet, daher das strenge Fasten, (Xerophagiae), es die Asketen übten, zum Gesetz gemacht, daher das Fasten auch an *dies stationum* (wovon später) vorgeschrieben, daher unbedingtes Verbot zweiten Ehe, übertriebene Werthschätzung des ehelosen Lebens und schiedene Geringschätzung der Ehe, von der gesagt wird, dass sie von Hurerei nicht wesentlich verschieden sei [1]. Namentlich für die Geistli und die Gültigkeit ihrer Verwaltung der Sacramente ist der Coelibat von sentlicher Bedeutung [2].

Derselbe übertriebene Rigorismus zeigt sich in dem unbedingten bote, sich durch die Flucht der Verfolgung zu entziehen; „wünscht nicl euren Betten zu sterben, sondern als Märtyrer, auf dass derjenige verl licht werde, der für euch gelitten hat,“ das ist auch eine der Offenbaru des Paraklet, deren Montanus sich rühmte.

Aus denselben Offenbarungen ergab sich für diejenigen, die sich d hielten, ein eigenthümliches Verhältniss zum Christenthum, zur Kirche, Kirchenverfassung, zur Kirchenzucht. Obwohl die Montanisten anerkei dass sie mit der Gesammtkirche denselben Glauben, dieselben Sacramente ben, so sehen sie sich doch als solche an, welche den realisirten Begrifl Kirche innerhalb des katholischen Ganzen darstellen, als die Gemeinde Geistes, die aus erleuchteten Christen, aus geheiligten Mitgliedern zusam gesetzt ist. Sie sind die wahrhaft geistlichen Menschen, die Pneu tiker, im Unterschiede von den Psychikern, die nach 1 Kor. 2, 14 Geist nicht empfangen [3], Anhänger der Bischöfe, Gegner des Geistes, schen der blosen Seele (im Gegensatz vom πνευμα) und des Fleisches dass bei solchen Ansichten das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit den übrigen katholischen Christen, die Anerkennung der katholischen Ki als der Kirche Christi dem Tertullian bisweilen fast abhanden kam.

Aus denselben Offenbarungen des Geistes, wie sie regellos bald in sem, bald in jenem hervorquellen, aus der an alle Gläubigen in gle Weise ergehenden Forderung vollkommener Heiligkeit ergab sich ferner, von einem eigenen, mit den göttlichen Dingen betrauten Stande nicht

---

1) Tertullian de exhortatione castitatis c. 1 ipsae (nuptiae) ex eo constant, est stuprum.

2) Diess liegt schon in der Stelle de exhortat. castitatis c. 7, — deutlicher n den der Priscilla zugeschriebenen Worten: quod sanctus (eheloser) minister sanctim noverit ministrare. Purificantia enim concordat, d. h. denn die Reinigung (die V tät) verbindet den Menschen mit dem Heiligen.

3) Non recipientes spiritum. (Tert. de monogamia c. 1). So nennt er auch den ben der Psychiker eine fides animalis.

die Rede sein konnte. Die Idee des allgemeinen Priesterthums wird gebraucht als Angriffswaffe gegen den geistlichen Stand, gegen die Bischöfe zumal. „Wenn es gilt, sagt Tertullian, uns gegen den Klerus zu erheben, sind wir alle eins, dann sind wir alle Priester, weil der Herr uns Gott und dem Vater zu Priestern gemacht hat," (Apokalypse 1, 6. 5, 10). Jeder Christ steht daher in gleichem Verhältniss zu der Disciplin, so dass z. B. das Gebot der Monogamie für die Bischöfe nicht mehr gilt als für die Laien. Auch der Laie, sofern er sich vom Geiste leiten lässt, hat die Befugniss, die Sacramente auszutheilen, und wenn er die Ausübung dieses Rechts den Bischöfen überlässt, so thut er dies nur nach menschlichem, nicht nach göttlichem Recht *(propter ecclesiae honorem)*. Den Unterschied zwischen Klerus und Volk hat lediglich die Autorität der Kirche festgesetzt (*de exhortat. cast. c. 7*), der Kirche, die eigentlich nicht die wahre, dem Begriff entsprechende Kirche ist, „Denn die Kirche ist eigentlich und hauptsächlich der Geist; dieser ist es, der diejenige Kirche sammelt, welche der Herr auch aus dreien bestehend erklärt hat." Die kirchlichen Befugnisse hat und übt daher nur die Kirche des Geistes durch geistliche Menschen, nicht die Kirche, die aus einer Anzahl von Bischöfen besteht *(de pudicitia c. 21)* [1]. Jene Kirche allein, sie, deren Bischöfe und Gesetzgeber die Schüler des Paraklet sind, kann Sünden vergeben, aber sie thut es nicht, um die Leute nicht zur Sünde zu verleiten [2].

Wie das montanistische Offenbarungsprincip eine völlige Umgestaltung der Kirchenverfassung, eine Art von Auflösung derselben in sich schloss, so musste, wo jenes Princip Geltung fand, auch eine gewisse Umgestaltung der Kirchenzucht erfolgen. Dass es Sünden gebe, wofür der Mensch durch Busse Vergebung erlangen könne, darin stimmten die Montanisten mit den Katholiken überein. Davon unterschied man solche Sünden, welche den ganzen Grund des Christenthums umstossen, und welche zu vergeben die Kirche keine Befugniss hat; auch darin waren die Montanisten mit den Katholiken einig. Unter diesen Sünden, den eigentlichen Todsünden verstand man in der katholischen Kirche Götzendienst und Mord; mit dieser Beschränkung der Todsünden waren aber die Montanisten nicht einverstanden; sie wollten die **πορνεια** und **μοιχεια** auch unter die Todsünden gerechnet wissen. Ihr Widerspruch wurde besonders laut, als Bischof Zephyrinus von Rom erklärte, solche Sünder, nachdem sie Busse geleistet, in die christliche Gemeinschaft wieder aufnehmen zu wollen. In dem darob entbrannten Streite handelte es sich nicht darum, ob solche Sünder nicht noch Busse thun und Vergebung erlangen könnten, sondern ob die Kirche die Befugniss habe, sie wieder aufzunehmen; das erste läugneten die Montanisten durchaus nicht unbedingt, aber sie meinten, das müsse man Gott anheimstellen; das zweite wollten sie in keiner Weise zugeben. Denn das widersprach ihrem Begriffe von der Heiligkeit der Kirche.

---

1) Non ecclesia numerus episcoporum.

2) Ausspruch eines montanistischen Propheten bei Tert. de pudic. c. 21: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant.

So sollten denn die kirchlichen Einrichtungen nach dem Bedürfni der Zeit durch die fortlaufenden Belehrungen des Paraklet verändert u vervollkommnet werden. Er kann abändern, was Paulus noch zugelassei Er ist auch an keine in der Kirche herrschende Gewohnheit gebund „Denn unser Herr Christus nannte sich die Wahrheit, nicht die Gewohnh Die Häresien widerlegt nicht sowohl ihre Neuheit als die Wahrheit. V wider die Wahrheit streitet, das ist für uns Häresis, auch die alte Gewo heit“ *(de virg. vel. c. 1).* Tertullian macht hier das Gesetz der allmälicl Entwicklung in der Natur geltend und wendet es auf die Entwicklung biblischen Offenbarung an.

„Sieh doch, wie ein Naturgewächs sich nach und nach zur Fru entwickelt, zuerst das Samenkorn, aus dem Samenkorn wird ein Stra u. s. w. So auch die Gerechtigkeit. In ihren ersten Anfängen war die sich selbst überlassene, Gott fürchtende Natur, dann schritt sie du Gesetz und Propheten zur Kindheit fort, durch das Evangelium erhielt ihre feurige Jugendkraft, durch den Paraklet bildet sie sich nun zur R aus.“ Hier gerieth der Montanismus freilich an einen gefährlichen Pur Ist nämlich jetzt die Periode des Paraklet, so folgt, dass die Apostel ( Paraklet nicht hatten. Dazu stimmt, was wir oben anführten, dass der Pa klet abschafft, was Paulus angeordnet, dass die Herrschaft des Paraklet der nachapostolischen Zeit beginnt, dass die Zeit der Apostel sich als gendperiode von der Zeit der männlichen Reife, im Montanismus erreicht, terscheidet. Die Montanisten behalfen sich in dieser Verlegenheit, um ni in zu evidenten Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, mit der Unt scheidung zwischen dem in den Aposteln wirksamen heiligen Geist und d Paraklet in Montan und den Seinen. Mit Recht haben aber die späte Häreseologen, selbst Augustin (Häresis 26) diesen Unterschied nicht gel lassen. So entspricht der Ausgang des Montanismus seinem Anfange. Ist in seinem Ursprunge von der Linie der Schrift abgewichen, so kann n sich nicht wundern, dass er auch in seinem Ausgange davon abweicht.

Es war von vornherein zu erwarten, dass eine Erscheinung wie Montanismus grosse Aufregung verursachen, theils begeisterte Anhän theils entschiedene und heftige Gegner finden würde. Was dem Monta mus Anhänger zuführte und erhielt, war der schwärmerische Charakter selben, ein gewisser geistlicher Stolz, ein gewisses Unbehagen mit dem consolidirenden Episkopat, so wie auch ein gewisser sittlicher Rigoris der davon ausging dass das christliche Leben hinter seinem Ideale ga weit zurückbleibe. Dazu kam bei vielen vielleicht auch die Furcht vor das Christenthum verflüchtigenden Speculationen der Gnostiker. Die An derjenigen, die sich bei dem ersten Auftreten des Montanus hatten verfül lassen, muss nicht so gering gewesen sein, wie der anonyme Verfasser e Gegenschrift bei Euseb. 5, 16 es angibt. Hatte doch derselbe anonyme fasser die Gemeinde von Ancyra in Galatien von der neuen Prophetie ü täubt gefunden. Unter den Gegnern in Kleinasien sind besonders zu ne

1) Si Christus abstulit, quod Moyses praecepit, cur non paracletus abstulerit, Paulus indulsit? de monogamia c. 14.

Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, Miltiades, der eigens gegen das Offenbarungsprincip der Montanisten schrieb, sodann der schon genannte Anonymus, welcher höchst ungünstige Dinge über den Ausgang des Montanus und seiner Begleiterinen, sowie des Theodotus, berichtet, Dinge, von denen er selbst nicht zu behaupten wagt, dass sie der Wahrheit entsprechen, derselbe, der auch die Inspiration, deren sie sich rühmten, für etwas Dämonisches ansah. — Ihre heftigsten Gegner sind die sogenannten Aloger. Dass die Montanisten, wie der genannte Anonymus berichtet, schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien aus der Kirche ausgestossen wurden, ist kaum glaublich. Es scheint, dass die Initiative, aus der Kirche auszuscheiden, nach einiger Zeit, als sie durch den Widerspruch, den sie erfuhren, in ihrer Ansicht sich versteift hatten, von ihnen selber ausging. In Rom fand der Montanismus bei Vielen Anklang, wie die novatianische Bewegung es beweist. Selbst ein römischer Bischof, wahrscheinlich Eleutherus 170—185, war im Begriffe, wie Tertullian berichtet, die montanistischen Propheten anzuerkennen, — doch gewiss in höchst bedingter Weise —, als er durch Praxeas davon abgehalten wurde. Eleutherus war zu einem milderen Urtheil über die Montanisten bewogen worden durch einen Brief der Gemeinde in Lyon, in welcher viele Montanistisch-gesinnte aus Phrygien sich befanden. Der Brief, vom Presbyter Irenäus überbracht, so wie auch wahrscheinlich von ihm verfasst, scheint das Gewicht der Streitpunkte zwischen den Katholiken und den Montanisten herabgesetzt, manche übertriebene Beschuldigung derselben widerlegt und die christliche Eintracht mit denselben empfohlen zu haben. Praxeas brachte Eleutherus auf andere Gedanken, theils durch die Berufung auf das Verfahren der Vorgänger Anicet und Soter, theils durch ungünstige Schilderung der montanistischen Gemeinden. Irenäus selbst scheint bald von seinem milderen Urtheile über den Montanismus zurückgekommen zu sein, obgleich er nicht dahin kam, mit den extremen Antimontanisten alle aussergewöhnlichen Erscheinungen der neuen Prophetie zu verwerfen (adv. haer. 3, 11. 9). Er bekämpfte den Montanismus in der Schrift gegen Blastus *περι σχισματος*, welcher (nach Euseb. 5, 14. 15), wahrscheinlich zu den Montanisten gehörte. In Africa waren schon vor dem entschiedenen Auftreten Tertullian's Grundsätze und Bestrebungen vorhanden, offenbar gleichlautend mit denen der Montanisten, wie die Märtyreracten von Perpetua und Felicitas es deutlich beweisen. Die beiden edlen Märtyrerinen dachten nicht an eine Trennung von der Kirche, wurden auch wegen ihrer montanistischen Richtung nicht beunruhigt, und werden bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche als Heilige verehrt. Tertullian vertrat den seiner Eigenthümlichkeit zusagenden Montanismus mit aller Kraft seines originellen, ideenreichen Geistes und vertiefte sich immer mehr in dieser Richtung. Wenn er früher noch Eine Busse nach der Taufe gestattet hatte (de poenit. c. 7 fg.), verwarf er sie nun (de pudic. c. 16), wenn er früher die Flucht bei der Verfolgung erlaubt hatte (ad uxorem c. 3), verwarf er sie nun und schrieb eine eigene Schrift dagegen *(de fuga in persecutione)*. Es muss sich eine montanistische Gemeinde in Carthago gebildet haben, die den Namen der Tertullianisten erhielt und zur Zeit Augustins (de haeresibus c. 86) zur katholischen Kirche zurückkehrte. Der

Montanismus wurde dem Namen nach im Occidente verworfen, aber es erhielten sich montanistische Grundsätze und Tertullian's Schriften blieben in Ansehen. Cyprian nährte sich aus ihnen. Aber selbst der gewaltige Geist eines Tertullian vermochte nicht, dem Montanismus als solchem eine siegreiche Bahn zu eröffnen.

Von wesentlicher Bedeutung ist die indirecte Einwirkung des Montanismus auf die katholische Kirche. So darf man wohl behaupten, dass das Zurücktreten des allgemeinen Priesterthums und die Feststellung des gottesdienstlichen Charakters des Klerus als Gegenwirkung gegen den Montanismus erfolgten. Insofern der Montanismus alle Einrichtungen verwarf, welche zur äusseren Einheit und Ordnung der Kirche nothwendig waren, sie als Concessionen an das Princip der Welt verwarf, bekräftigte er indirect des Irenäus Bestreben, den Abschluss der katholischen Kirche durch feste bischöfliche Verfassung zu verstärken. Was der Montanismus an seinen Führern und Propheten hatte, das sollte durch eine geordnete, von Amtswegen im Besitze des heiligen Geistes befindliche Hierarchie ersetzt und dadurch das montanistische Princip als überflüssig und falsch erwiesen werden (Ziegler S. 284). Der Episcopat gestaltete sich so zu einer Reaction gegen den Montanismus wie gegen die Gnosis, so wie der Montanismus eine Reaction gegen den Episcopat war. Der Montanismus musste nothwendig auch auf den katholischen Kirchenbegriff eine Rückwirkung üben. Der montanistische Grundsatz, dass die Heiligkeit der Kirche in der gesetzlichen Strenge ihrer Mitglieder wurzle, trieb zum anderen Grundsatze hin, dass die Heiligkeit der Kirche lediglich vom Besitze der Sacramente abhänge. So kam der Satz zur Geltung, dass die empirische katholische Kirche mit ihrem Begriffe identisch sei, während der Montanismus mit seinen gesteigerten Anforderungen an die Mitglieder der Kirche zuletzt die Bildung des Begriffs der sichtbaren und unsichtbaren Kirche vorbereitete.

### 2) Kirchenspaltung des Felicissimus in Carthago [1]).

Dass in der heftigen Decischen Verfolgung, welche nach langer Ruhe die Christen in einem Zustande der Erschlaffung überraschte, Viele in verschiedenen Formen den Glauben verläugneten, davon ist in der Geschichte der Verfolgungen die Rede gewesen. In dem Sprengel des Bischofs Cyprianus von Carthago, der während der Verfolgung die Flucht ergriffen, entstanden bei diesem Anlasse bedenkliche Unruhen. Die Märtyrer missbrauchten ihr altes Vorrecht, die Gefallenen zur Wiederaufnahme in die Kirche zu empfehlen, wobei immer vorausgesetzt wurde, dass diese zuvor Busse gethan, und dass Bischof, Klerus und Volk die eigentliche Entscheidung gaben. Nun aber erliessen die Märtyrer viele sogenannte *libelli pacis* in gebieterischem Tone abgefasst: *communicet ille cum suis*. Darauf fussend zwangen einige *lapsi* mehrere Geistliche, sie ohne weiteres in die Kirche wieder aufzunehmen. Mit den Märtyrern und diesen lapsi machte gemeinschaftliche Sache ein Theil des Klerus in Carthago, der sich schon der Wahl des Cyprian zum Bischof widersetzt hatte. Dieser, sich gründend auf die vorher entwickelten Grundsätze, widersetzte sich aufs eifrigste solchem Ver-

1) S. Cypr. epist. 38—40. 42. 55.

ıhren. Dadurch wurde die Partei der Missvergnügten, an deren Spitze der iakonus Felicissimus stand, nur noch gereizter. Nach der Rückkehr ɜs Cyprian im Jahre 251 wurden sie excommunizirt und wählten den Forınatus zum Bischof, einen jener alten Gegner Cyprian's; sie bestanden ɔer nicht lange. Sie hatten zwar die bischöfliche Gewalt an sich nicht abıschaffen gesucht, aber die Einheit derselben durchbrochen durch die eigenächtige Aufstellung eines Gegenbischofs.

### 3) Das novatianische Schisma in Rom [1]).

In diesem Theile der Kirche traten die Gegensätze der milderen und rengeren Handhabung der Kirchenzucht mit besonderer Intensität hervor, nander gegenseitig verstärkend, wobei jedoch zu beachten ist, dass die nhänger der strengeren Richtung nicht soweit giengen, denjenigen, welchen e die Wiederaufnahme in die Kirche verweigerten, die Hoffnung der Seligeit abzusprechen. Ihr Grundsatz war, man müsse sie zur Busse ermahnen ıd sie der göttlichen Barmherzigkeit empfehlen. Die Vergebung ihrer inden müsse man dem Gott anheimstellen, der allein die Macht habe, die inden zu vergeben. Dieselbe Partei stellte den Grundsatz auf, dass eine rche, welche die in Götzendienst und andere Todsünden Gefallenen wieder fnehme, den Charakter und die Rechte der wahren Kirche verliere, insoʼn Reinheit und Heiligkeit ein wesentliches Merkmal der wahren Kirche seien ɔkrates K. G. 4, 28). In Festhaltung dieses Grundsatzes tauften sie sogar ʻ zu ihnen übertretenden Katholiken aufs neue. Sie nannten sich in den ıreiben, die sie an griechische Gemeinden richteten, die Reinen, *οἱ καϱοὶ* [2]), und ihre Geistlichen trugen wenigstens später weisse Kleider als nbol der inneren Reinheit (Sokrates K. G. 6, 22).

An der Spitze dieser Partei stand der vorhin schon als Schriftsteller vähnte römische Presbyter Novatianus, von Euseb. 6, 43 irrigerweise ıvatus genannt, von seinem Gegner Cornelius zwar in den schwärzesten rben geschildert, doch ein redlicher Mensch von strenger Denkart, einistlicher Ascete, deswegen in Ansehen stehend, aber nicht von gehöriger stigkeit des Charakters. Es gesellte sich zu ihm der carthagische Preser Novatus, einer der Gegner des Cyprian in Carthago, Theilnehmer am ıisma des Felicissimus und in Folge dessen nach Rom gekommen, ein ruhiger Mann, von dem man glauben könnte, dass er sich widersprechende ıdlungsweise erlaubte, wenn es galt, Unruhen zu erregen und sich selbst ;end zu machen [3]). Indess er in Carthago der Partei derjenigen ergeben vesen, welche die laxeren Grundsätze vertheidigten, trat er in Rom als Ver-

1) S. Cypr. epist. 41—52. Der Brief des Cornelius an B. Fabius v. Ant. bei Eus. 3. Brief des Dionys. v. Alex. an Novatian, Eus. 6, 45, und an Dionys. von Rom, — Ein Vorläufer dieser Bewegung war die Gemeinde, die sich um Hippolytus geıelt hatte. S. oben S. 127.

2) Daher spricht auch das Concil von Nicea im achten Kanon *πεϱι των ονομαων ἑαυτους Καθαϱους*.

3) Doch vielleicht hatte er aus Unzufriedenheit mit seiner Partei Carthago verı.

theidiger der strengen, montanistischen Grundsätze auf. Die Partei, die solche aufgestellt, zerfiel 251 mit dem neuerwählten Bischof Cornelius, gegen den sie die zwei Anklagen erhob, dass er die Gefallenen in die Kirche wieder aufnehme und überdiess ein *libellaticus* sei. Obgleich Novatus die thätige Seele der Partei war, so wurde doch Novatianus, der einen sehr guten Ruf hatte, der als römischer Presbyter grosse Autorität ausüben konnte, der übrigens jene strengen Grundsätze mit ganzer Seele sich angeeignet hatte, vorgeschoben und, wie er selbst bezeugte, wider seinen Willen zum Bischof gemacht [1]). Die Novatianer suchten und fanden bei anderen Bischöfen Anerkennung. Als sie sich nach Carthago gewendet, trat ihnen Cyprian, der früher ähnliche Grundsätze gehegt hatte, schroff entgegen und zeigte sich als der eifrigste Vertheidiger des Cornelius. Er erklärte sich gegen die absolute Ausschliessung der Gefallenen aus der Kirche, gegen die darauf gegründete Forderung der Reinheit der Kirche, in welcher das Unkraut mit dem Weizen vermischt sei, und stellte bei diesem Anlasse so wie bei Anlass des Schismas des Felicissimus seine Theorie von der Einheit der Kirche auf. Obwohl er Alles anwendete, um recht viele Bischöfe gegen die Novatianer zu stimmen, erhielten sie sich noch lange. Constantin der Grosse und das nicänische Consil liessen sie gewähren. Einer ihrer Bischöfe, der die Ansicht des Athanasius theilte, war ein Mitglied des Concils von Nicäa und durfte ungestraft den eigenthümlichen Grundsatz seiner Partei über die absolute Excommunication aussprechen (Sokr. K. G. 1, 10). In Phrygien vereinigten sich die Novatianer mit den Ueberresten der Montanisten.

### 4) Schisma zwischen der afrikanischen und der römischen Kirche über die Taufe der Häretiker.

Diese Spaltung läuft zuletzt auf eine dogmatische Streitfrage hinaus sie verschlingt sich aber auch in eine Frage, die Kirchenverfassung betref fend. Denn es handelte sich dabei um Zurückweisung der Ansprüche de römischen Bischofs auf den Primat. Diese Ansprüche sind anzusehen a Reaction gegen die durch die grosse Mehrheit der Bischöfe erstrebte A der Einheit der Kirche, welche die Oberherrschaft einer einzelnen Kircl schlechterdings ausschloss.

In Afrika, Aegypten, Syrien und Kleinasien bestand die Sitte, ( Häretiker, die von Häretikern getauft worden, bei ihrem Eintritt in ( katholische Kirche wieder zu taufen, d. h. die durch Häretiker erthei Taufe als nichtig zu betrachten und ihnen nun erst die wahre Taufe ertheilen, keine Wiedertaufe. In Afrika wenigstens war aber diese Si nicht alt, sondern ziemlich neuen Ursprunges. Cyprian (ep. 73) datirt von den Zeiten des Bischof Agrippinus her, um das Jahr 220. Damals v auf einem Concile von Carthago die Sitte angenommen worden. Noch spä

---

1) Cornelius in dem angeführten Schreiben an Fabius stellt die Sache so dar, ob Novatian lediglich aus Ehrgeiz gehandelt und sich eigenmächtig vorgedrängt h: Novatian selbst sagte, er sei ακων vorwärts getrieben worden; das hält ihm Diony im angeführten Schreiben vor.

schah diess in Kleinasien auf den Concilien von Iconium und Synnada im
hre 235 (Cypr. ep. 75, Brief des Firmilian). Cyprian und Firmilian, Bi-
hof von Cäsarea in Kappadocien erkennen sehr wohl, dass die Sitte die
*nsuetudo* gegen sich habe.

Sie gab Anstoss, seit dem die Novatianer ebenfalls die zu ihrer Sekte
ebertretenden zu taufen anfingen. Es wurden darüber in Afrika zwei Kir-
ıenversammlungen gehalten, welche durch den überwiegenden Einfluss Cy-
rian's geleitet, sich für die Taufe der Häretiker erklärten (255. 256). Der
ischof ging nämlich von dem Gesichtspunkte aus, dass die von Häretikern
rtheilte Taufe völlig ungültig sei, dass die Häretiker den heiligen Geist,
m den es sich ja in der Taufe handle, nicht geben könnten, weil sie selbst
ın nicht besässen. Es gebe nur Eine Taufe, wie es nur Einen Glauben,
ur Eine Hoffnung gebe, und diess sei allein in der Kirche zu finden; das
abe nichts zu sagen, dass die Novatianer die zu ihnen Uebertretenden
ıufen, da es ihn nichts angehe, was die Feinde der Kirche thun. So wie
ie Affen die Menschen nachahmen, so wolle Novatian die Auctorität der
irche und die Wahrheit nachäffen (ep. 70—73). Gemäss der kirchlichen
itte der gegenseitigen Mittheilung der Synodalbeschlüsse, überdiess geleitet
urch das Bestreben, eine Uebereinstimmung mit Rom zu Stande zu bringen,
ıeilte die zweite jener carthagischen Synoden vom Jahre 256 dem römischen
ischof Stephanus ihre Beschlüsse mit. Cyprian bemerkte im Begleitschrei-
en, dass Einige andere Ansichten hätten, dass sie übrigens Niemandem ein
esetz vorschreiben wollten, da jeder Bischof für seine Person verantwort-
ch sei, worauf Stephanus in stolzen Ausdrücken den Afrikanern seine
erwunderung zu erkennen gab. „Es solle keine Neuerung vorgenommen
erden, sie sei denn in der Tradition begründet [1]), so dass dem, der von
ɜr Häresis zur katholischen Kirche kommt, die Hände aufgelegt werden
s einem Büssenden *(ad poenitentiam)*". Es wurden bei diesem Anlasse
ɜftige Briefe zwischen den beiden Männern gewechselt. Cyprian beschuldigte
ɜn römischen Bischof, dass er nicht zur Sache Gehöriges, sich selbst Wider-
rechendes ohne Verstand vorgebracht habe, dazu bemerkte er, dass es eine eitle
ırtnäckigkeit sei, die menschliche Tradition der göttlichen Anordnung vorzu-
hen, dass die Gewohnheit ohne die Wahrheit nur ein alter Irrthum sei [2]),
raus aufs neue hervorgeht, dass die Taufe der Häretiker nicht von Anfang
standen. Stephanus wurde auch beleidigend; er nannte Cyprian einen
ɜudochrist, falschen Apostel, betrügerischen Arbeiter (ep. 75). Darauf
› derselbe die Kirchengemeinschaft mit der afrikanischen Kirche auf.
ıe dritte Synode in Carthago (1. Sept. 256), in derselben Angelegenheit
sammelt, bestätigte den Gebrauch der Ketzertaufe, unbekümmert um die
communication des römischen Bischofs. Bischof Firmilianus bezeugte dem
chof von Carthago in einem bereits angeführten langen Briefe (ep. 75 in
Briefsammlung des Cyprian) die volle Einstimmung der Kirchen seiner
vinz. Das Schreiben enthält die stärksten Beschuldigungen gegen Ste-
nus. Es wird ihm Thorheit (stultitia) vorgeworfen, dass er sich rühme,

---

1) Nihil innovetur, nisi quod traditum est.

2) Consuetudo sine veritate vetustas erroris est ep. 74.

Petri Nachfolger zu sein, dass er die grosse Sünde begangen, sich von so vielen Gemeinden zu trennen. „Du hast dich selbst losgerissen, täusche dich nicht darüber," so redet er den römischen Bischof an, „denn der ist der wahre Schismatiker, der die Gemeinschaft der kirchlichen Einheit aufgibt. Ja, du bist ärger als alle Häeretiker, da du den Häretikern, die zur Kirche zurückkehren, die Vergebung der Sünden entziehst, indem du ihnen die Taufe verweigerst" [1]). Auch Dionysius von Alexandrien sprach sich in einem Schreiben an Sixt. II., Nachfolger des Stephanus (bei Euseb. 7, 5) missbilligend aus über Stephanus und beistimmend der Ansicht der Afrikaner. — Was war das Ende des heftigen Streites? Dass die Ansicht des römischen Bischofs obsiegte, und zwar mit Recht. Der Kirchenfriede wurde wieder hergestellt auf Grund des Votums eines afrikanischen Bischofs auf der Synode von Carthago vom Jahre 256, dass, wenn der übertretende Häretiker auf die Dreieinigkeit getauft worden, er nicht wieder getauft werden solle, sondern blos die Handauflegung empfangen, — zum Zeichen der Aussöhnung mit der Kirche. Das war aber eigentlich des Stephanus Meinung, der immer vorausgesetzt hatte, dass die Häretiker die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes vollzögen; daher er nur unter dieser Bedingung die von ihnen ertheilte Taufe als gültig erklärte.

### 5) Meletianische Spaltung in Aegypten.

Meletius, Bischof von Lykopolis in Oberägypten, von strengen Bussgrundsätzen ausgehend, wollte die in der diocletianischen Verfolgung Abgefallenen nicht vor Herstellung der Ruhe aufgenommen wissen. Ihm stand entgegen sein Metropolit, Bischof Petrus von Alexandrien, daher Meletius sich von ihm trennte und in den ihm anhängenden Gemeinden die Metropolitan-Geschäfte übernahm. Die Spaltung dauerte über ein Jahrhundert fort und gewann viele Anhänger [2]). Endlich fallen in diese Periode die allerersten Anfänge der donatistischen Spaltung, die wir im Zusammenhang mit der späteren Entwicklung in der zweiten Periode des Katholicismus behandeln werden.

---

1) Dieser dem römischen Stuhle höchst unangenehme Brief wurde in der Ausgabe von Cyprian's Werken vom Jahr 1563 mit Absicht ausgelassen und zuerst in der Ausgabe von Morellius vom Jahr 1564 mitgetheilt, worüber der Herausgeber von den eigenen Religionsgenossen scharf getadelt wurde.

2) S. Epiphan. haeresis 68.

# Sechster Abschnitt.

## Geschichte des Cultus und der Sitte in der katholischen Kirche.

Bis dahin haben wir in den Vorhallen der christlichen Religion ver-eilt. Jetzt aber betreten wir das Heiligthum derselben. Auch auf diesem ebiete können wir die Herausbildung des Katholischen verfolgen, des Alt-atholischen, wie wir es nennen können, das zwar in wichtigen Beziehungen ch vom späteren Katholischen unterscheidet, aber dasselbe in eben so ichtigen Beziehungen heranwachsen lässt.

### Erstes Capitel. Geschichte des Cultus [1]).

Zwei Hauptgrundsätze beherrschen die Ausbildung des katholischen ultus, entsprechend den beiden Gegensätzen, innerhalb welcher sich die irchliche Entwicklung bewegte, nämlich erstens die Polemik gegen das eidenthum, sodann diejenige gegen die Häresis. Die Polemik gegen das eidenthum verband sich mit der Anschliessung an den Synagogencultus und at hervor im Vorherrschen des didaktischen Elementes, in der starken bneigung gegen Alles, was an die sinnlichen, äusserlichen Formen des eidenthums, an Bilder, an Bildercultus und Opfercultus erinnerte. Den eiden, die auch um deswillen die Christen mit Vorwürfen überhäuften, ieben die Apologeten die Antwort nicht schuldig. So Octavius bei Mi-ıcius Felix: „Glaubt ihr, dass wir die Gegenstände unserer Verehrung rbergen, weil wir keine Heiligthümer (delubra) und Altäre haben? Was ein Bild von Gott sollen wir erdichten, da eigentlich der Mensch selbst ttes Bild ist? Soll ich ihm einen Tempel erbauen, da doch die ganze lt, von ihm geschaffen, ihn nicht zu fassen vermag? Soll ich ihm als er darbringen, was er mir zu meinem Gebrauche gegeben, so dass ich ie Geschenke ihm wieder vor die Füsse werfe? Das wäre ein Beweis Undankbarkeit. Reine Gesinnung, reines Gewissen, das ist ein Gott enehmes Opfer. — Wer sich der Schuldlosigkeit befleisst, der flehet zu . Wer Gerechtigkeit übt, der bringt Gott ein Trankopfer dar. Wer des Betruges enthält, der macht sich Gott geneigt. Das sind unsere er, das sind Gottes Heiligthümer. Den Gott aber, den wir verehren, en wir nicht noch sehen wir ihn.“ Auf ähnliche Weise eifert Lactanz n das heidnische Gepränge und spricht den grossartigen Gedanken aus,

---

1) S. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie 12 Bde. 1816 . — Derselbe, Handbuch der christlichen Archäologie in 3 Bänden. — Rhein-l, kirchliche Archäologie. — H. Alt, der christliche Cultus historisch dargestellt u. ff. — Guericke, Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie 1859. — r, Einleitung in die monumentale Theologie 1867.

dass, nachdem Gott im Fleische erschienen, wir keines Bildes von ihm bedürfen [1]). Einige gebildete Römer mochten sich durch den bilderlosen Cultus der altkatholischen Kirche angezogen fühlen. Denn er war eine thatsächliche Rückkehr zur altrömischen Einfachheit [2]). Aehnlich wie Lactanz antwortet Arnobius (adv. gentes lib. 6) auf die Vorwürfe der Heiden, betreffend den katholischen Gottesdienst. Er widerlegt auch die Behauptung der Heiden, dass die Bilder zum Unterrichte des Volkes dienen und die Bücher ersetzen. Wenn man diese und andere Apologeten dieser Zeit liest, wird man an die Polemik der reformatorischen Schriftsteller des sechzehnten Jahrhunderts gegen den Bilder- und Opfercultus erinnert, der im Laufe der Zeit die katholische Kirche überwuchert hatte. Was den Opfercultus betrifft, so wird sich uns freilich zeigen, dass sehr bald unter christlicher Aussenseite und Namen eine verhängnissvolle Reaction des Heidenthums und des Judenthums auf die christliche Religionssphäre statt fand.

Der Gottesdienst wurde aber auch ausgebildet im Gegensatze gegen die Häretiker. Wenn diese zum Theil jenes heidnische Gepränge annahmen, Bilder, Lichter, Weihrauch, so mochten die katholischen Christen sich dadurch in ihrer puritanischen Strenge bestärkt fühlen. Auch die Lehre vom Abendmahl und vom Opfer im Abendmahl ist wesentlich bedingt durch die Polemik gegen die Gnostiker. Sodann galt als Grundsatz, dass nur der Gottesdienst in der katholischen Kirche die göttlichen Gnadengaben vermittle, nur dieser Gottesdienst Gott wohlgefällig sei. „Dem Häretiker wird selbst sein Gebet zur Sünde angerechnet,“ sagt derselbe Origenes, der doch auch zum Theil wegen seiner Heterodoxieen von seinem Bischof war excommunicirt worden. So stark war schon damals das katholische Bewusstsein.

### 1) Versammlungsorte der katholischen Christen [3]).

Zuerst gab es gar keine dem Gottesdienst ausschliesslich gewidmete Gebäude. Die Gläubigen versammelten sich im Tempel von Jerusalem, in einer Synagoge, im Hause eines Bruders, bei Verfolgungen in einsamen Stätten, in Katakomben, in Gefängnissen, in einem Wirthshaus, auf einem Schiffe (Dion. von Korinth bei Euseb. 7, 22). Am Ende des zweiten Jahrhunderts finden wir einige dem Gottesdienste ausschliesslich gewidmete Gebäude. Mehrere wurden errichtet in den ruhigen Zeiten zwischen der valerianischen und der diocletianischen Verfolgung (Euseb. 8, 1), benannt *κυριακον* (woraus das Wort Kirche sich gebildet), *dominicum*, Haus des Herrn, *προς ευκτηριον*, Gebethaus, *οικος εκκλησιας*, oder metonymisch *εκκλησια*, woraus das französische *église* entstanden, erst seit Constantin *ναος* oder *templum*, niemals aber *delubrum* oder *fanum*. Die Einrichtung ent-

---

1) Div. instit. 2, 2: postquam Deus ille praesto esse coepit, jam simulacro ejus opus non est.

2) Nach Varro bei Augustin de civitate Dei 4, 31 haben die Römer mehr als 170 Jahre hindurch Gott ohne Bild verehrt.

3) S. Lübke, Grundriss der Kunstgeschichte 3. Auflage. 1866. — Desselben Abriss der Geschichte der Baukunst. 1866.

'ach dem einfachen Wesen des katholischen Gottesdienstes; ein erhöhter
.ndpunkt für das Vorlesen der heiligen Schrift und für den sich daran
:chliessenden Vortrag, so wie ein hölzerner Abendmahlstisch waren die
uptzierden der Kirche. Je mehr die Bildung des geistlichen Standes fortritt, wurde auch die Einrichtung zusammengesetzter. Nach dem Vorbilde
Tempels in Jerusalem war ein Theil der Kirche nur den Geistlichen
änglich, *ἁγιασμα, βημα, chorus;* er enthielt den hölzernen Abendmahlsh, *τραπεζα ἁγια, mensa sacra* (die Ausdrücke *βωμος, αρα* wurden
enge gemieden [1]), die Sitze der Geistlichen, diese im Hintergrunde des
ors, an der Mauer, wobei der Sitz des Bischofs, *καθεδρα*, etwas höher
die übrigen *θρονοι* der Geistlichen, in der Mitte derselben stand [2]).

Gemälde und Bilder duldete man nicht in den Kirchen nach Exod. 20, 4,
ürend die Karpokratianer Bilder Christi hatten und sie in heidnischer
eise verehrten (Irenäus 1, 25). Es galt als Grundsatz, was Clemens von
exandrien sagt: „die Gewohnheit des täglichen Anblickes entweihe die
ürde des göttlichen Wesens; dasselbe mittelst irdischen Stoffes verehren,
soviel, als es durch Sinnlichkeit entwürdigen.“ Gegen die Versuche, Bilr in die Kirchen einzuführen, erklärte sich auf das bestimmteste das Con-
von Elvira bei Granada 305, im c. 36 [3]). So antikünstlerisch war die alte
tholische Kirche, dass sie sich Jesum als unschön dachte nach Jes. 53, 2. 3.
Tertullian (adv. Judaeos c. 14). Er meint, Christus hätte nicht verachtet
erden und leiden können, wenn etwas von seiner himmlischen Herrlichkeit
seinem Fleische sich gezeigt hätte (de carne christ. c. 9). Clemens Ale-
ndrinus sich berufend auf dieselbe Stelle aus Jesaia meint auch, der Herr
i von Angesicht hässlich *αισχρος* gewesen (Paedagogus 3, 1). Ebenso
igenes, der ganze Leib Christi sei hässlich *δυςειδες* gewesen (c. Celsum
. 6). Hiebei ist noch anzuführen, dass auch das Anzünden von Lichtern
ährend des Gottesdienstes nicht gestattet wurde. Das Concil von Elvira,
oraus wir diese Angabe schöpfen, spricht zwar c. 20 nur von Lichtern auf
n Gottesäckern [4]), es scheint aber der Gebrauch der Lichter überhaupt
cht statt gefunden zu haben. Denn Lactanz div. instit. 6, 2 spottet über
e Heiden, dass sie am hellen Tage Lichter anzünden bei dem Gottes-
enste.

Im häuslichen Leben begann der Gebrauch der Bilder vermöge einer
schuldigen, ja berechtigten Nachahmung heidnischer Sitte. Denn überall
n man Bilder in den heidnischen Häusern, auch auf den Trinkgeschirren

---

1) Doch Ara Dei erwähnt v. Tert. de oratione c. 19.

2) Die apostolischen Constit. 2, 57 geben eine kurze Vorschrift für die Anlage der
rchen; eine weitläufige Beschreibung der neuen Kirche in Tyrus gibt Euseb. 10, 4;
se Kirche, nach dem Aufhören der Verfolgung erbaut, gibt einen Maassstab ab für die
her erbauten Kirchen. In der Ausgabe von Heinichen ist der Grundriss jener Kirche
gegeben.

3) Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in
ietibus depingatur.

4) In coemeteriis; — der Grund, worauf das Concil sich stützt, mahnt noch einimassen an die heidnische Vorstellung vom Schweben der Seelen um den Ort herum,
ihre Körper begraben liegen: inquietandi enim spiritus sanctorum non sunt.

und Siegelringen. Ihnen setzten die Christen Bilder entgegen, die ihren christlichen Anschauungen entsprachen, auf den Büchern das Bild eines Hirten, der ein Lamm auf seinen Schultern davon trägt (Tertullian de pudicitia c. 10). Clemens Alexandrinus (Paedag. 3, 11) eifert für christliche Sinnbilder auf den Siegelringen. Er nennt eine Taube (als Sinnbild des heiligen Geistes) oder einen Fisch (Anspielung auf Luc. 5, 10 oder auf das Anagramm Christi *ιχθυς*, bestehend aus den Anfangsbuchstaben der Worte: *Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ*), oder ein Schiff, welches in schnellem Laufe vom Winde getrieben wird (Sinnbild der christlichen Kirche), oder eine Leyer (als Sinnbild der christlichen Freude), oder einen Anker (Sinnbild der christlichen Hoffnung [1]). Dass schon Kreuze in den Häusern oder gar in den Kirchen aufgestellt wurden, davon findet sich in unserer Periode noch keine Spur. Die Christen scheinen eine gewisse Scheu empfunden zu haben vor dem Marterinstrument des Herrn. Vom Crucifix ist eben so wenig die Rede. Dagegen war zu Tertullian's Zeit das sich Bekreuzen schon verbreitet und bei allen möglichen Anlässen des täglichen Lebens gebräuchlich, nicht ohne Beimischung abergläubiger Vorstellungen. Wie das Zeichen des Kreuzes gemacht wurde, wird nicht näher angegeben, auf jeden Fall nur auf der Stirne [2]).

Eine besondere Betrachtung erheischen die Katakomben, theils weil sie Anlass gaben zur Entwicklung der christlichen Kunst in den Sculpturen und Gemälden, womit sie ausgeschmückt wurden, theils weil sie als Begräbnissstätten nicht nur, sondern auch als interimistische Stätten für den Gottesdienst, auch als Zufluchtsstätten in den Verfolgungen verwendet wurden [3]).

---

1) Siehe den Artikel Sinnbilder von Merz in der Realencyklopädie, so wie die bei Anlass der Katakomben anzuführenden Werke.

2) Tertullian de corona militis c. 3: Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem signaculo terimus. Es ist aber zu vermuthen, dass diese Uebertreibung im Gebrauche des Zeichens, welches an das Leiden des Herrn erinnert, hauptsächlich in montanistischen Kreisen vorkam.

3) Dieser Gegenstand, der so viellach in die ältere Geschichte der Kirche, besonders was Rom betrifft, eingreift, hat eine eigene Literatur erzeugt. Unter den Forschern auf diesem Gebiete ist hauptsächlich der Cavaliere G. B. de Rossi in unseren Tagen zu nennen. Seine Hauptwerke sind inscriptiones christianae. Rom 1861 und Roma sotterranea. 2 Bände. Rom 1864. 1867. — Dieses Werk liegt zu Grunde den Arbeiten des deutschen Gelehrten Kraus: Roma sotterranea. Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der neuesten Forschungen, mit Zugrundlegung des Werkes von J. Spencer Northcote und W. R. Brownlow, M. A., bearbeitet von D. Fr. X. Kraus, Professor an der Universität Strassburg. Freiburg im Br. 1873. — Zusammengefasst in desselben Gelehrten Schrift: die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen.

Das Wort Katacumbae ist von ungewissem Ursprunge; es wird zuerst von Gr. I. gebraucht für die Grabgewölbe unter der Basilica von San Sebastiano in Rom (ep. 3, 30) und wurde weiterhin die Benennung aller unterirdischen grösseren Begräbnissstellen, dergleichen es nicht nur in Rom, sondern auch in Neapel, Malta, Paris und anderen Orten gab. Es kommt auch in der Form catatumba vor; so nennt Joa. diaconus die neapolitanischen Grüfte. Wir befassen uns hier ausschliesslich mit den römischen Katakomben,

## Zweites Capitel. Gottesdienstliche Versammlungszeiten.

Wenn schon, wie Clemens (Strom. 7, 7) lehrt, das ganze Leben der :isten ein fortwährender Gottesdienst sein sollte,, wobei er jedes cerimo-

---

sind ja nicht zu verwechseln mit den arenariae, Sandsteingruben von Puzzolan- ›, worin Verbrecher und Sklaven verscharrt wurden, obwohl eine Anzahl, doch eine : geringe, von Christen in diesen arenariae begraben, diese oder jene arenaria in einen istlichen Friedhof umgewandelt wurde. — Die eigentlichen Katakomben in festerem len angebracht, bestehen aus einem weitschichtigen Labyrinthe von Galerieen, die im ıoosse der Erde und unter den die Stadt umgebenden Hügeln, nicht unter der Stadt ›st angebracht sind. Die Ausdehnung ist zwar sehr begrenzt, aber oft liegen fünf lerieen übereinander, sie haben eine Breite von zwei bis vier Fuss; die Höhe wechselt :h der Beschaffenheit des Felsens, in dem sie ausgegraben sind. Die Wände sind zu den Seiten von horizontalen Grabhöhlen oder Nischen durchbrochen; in jeder dieser hlen lagen eine oder mehrere Leichen. Manchmal ist eine ganze Kammer einer Fa- lie überwiesen; das nannte man cubiculum, Schlafgemach; im Hintergrunde in einer t von Nische oder Absitz befand sich bisweilen das Grab eines Märtyrers; denn es reichte den alten Christen zum Troste, die Gebeine der Ihrigen in der Nähe der iligen Märtyrer zu wissen. Hier wurden auch die Todestage der Märtyrer gefeiert mit fer und Abendmahl; demgemäss wurde in den Verfolgungen der Gottesdienst regel- ıssig darin gehalten; dafür wurden grössere Räume in Anspruch genommen. Der Um- ınd, dass die Katakomben Friedhöfe waren, machte die Anlegung neuer nöthig. Seit nstantin wurden aber keine neuen erbaut, sondern die alten erweitert, was besonders durch nöthig wurde, dass seit Constantin der gottesdienstliche Gebrauch sich steigerte rch die immer mehr steigernde Verehrung der Märtyrer. Leider wurden viele Gräber : Märtyrer im vierten Jahrhundert zerstört, da die Christen sich gerne in der Nähe rselben ihre Ruhestätte bereiteten, der Bischof Damasus that vieles für Erweiterung d Bewahrung der Katakomben. Aber von 410 an nach der Einnahme Roms durch ırich hörte die Beisetzung in die Katakomben auf. Sie hatten fortan nur als Ruhe- tte für die Märtyrer Bedeutung. Nach den Verwüstungen derselben durch die Gothen d die Longobarden, welche eine Anzahl von Märtyrerleichen wegnahmen, liess Paul I. 7 die Reliquien der Märtyrer soviel wie möglich erheben und in die Basiliken, Diako- ıen und Klöster der Stadt schaffen; folgende Päbste setzten diese Uebertragungen fort.

Von den in den Katakomben gefundenen Kunstgegenständen, sei es aus festem ffe (terra cotta, Metall, Glas) oder als Sarkophage oder in Gestalt von Malereien, ge- :en einige noch in die Zeit vor Constantin und erscheinen daher als die ersten Anfänge :istlicher Sculptur und christlicher Malerei. Gegenstand derselben sind theils christ- ıe Sinnbilder, theils Scenen aus der heiligen Geschichte, theils Abbildungen der in ı betreffenden Gräbern ruhenden Gläubigen. Dabei zeigt sich eine eigenthümliche Ver- ıchung heidnischer und christlicher Kunst. Orpheus wird dreimal als Christus ver- ıdet, selbst Odysseus, Hercules und Theseus wurden im christlichen Sinne benützt.

Die römische Kirche hat seit alten Zeiten in diesen Katakomben nach Beweisen ihre besonderen Dogmen gesucht; es ist ihr aber nicht gelungen, de Rossi und Kraus en ihr sonstiges richtiges Urtheil durch das katholische Parteiinteresse beeinflussen en; das stärkste Beispiel ist die unblutige Opferung Isaaks als Darstellung des un- igen Messopfers aufgefasst.

Es musste die Palme, ein allgemein christliches Symbol (Apokal. 7, 9), selbst auf aischen Gräbern vorkommend, als untrügliches Kennzeichen eines Märtyrergrabes gel- ebenso die röthlich gefärbte Phiole, wovon ein Fünftel bei Christenkindern und noch erst aus der Zeit nach Constantin gefunden wurde.

nialgesetzliche Gebundensein der Handlungen des christlichen Gottesdie an bestimmte Zeiten, Oerter und Personen geradezu leugnet, wenn g die Christen alle Tage zum Gebet zusammenkamen, so konnte es doch fehlen, dass einzelne Tage zu diesem Zwecke herausgehoben wurden. nächst wurde der Sonntag gefeiert, woran sich bald andere Wochentage schlossen.

### a) Wöchentliche Feiertage.

Nach den Spuren einer Feier des ersten Wochentages im Neuen stamente (Apostelgesch. 20, 7. 1 Kor. 16, 2. Apokal. 1, 10) begegnen bei Barnabas c. 15 einer Anführung jenes Tages, die an Deutlichkeit n zu wünschen übrig lässt. Barnabas erachtet, dass der Sabbath im n Bunde gänzlich abgeschafft sei und dass an dessen Stelle der achte Tag t an welchem Gott durch die Auferstehung Christi den Anfang einer neuen machte. „Darum bringen wir den achten Tag in Freude (εν ευφροι zu, an welchem Christus von den Todten auferstand." Derselbe Tag von anderen Schriftstellern früh erwähnt, von Ignatius (ad Magnesios von Justinus Martyr (erste Apologie c. 67). Da die vorherrschende St ung die der Freude war, der Freude über die Auferstehung Christi, wi auch von Tertullian bezeugt wird (Apologet. c. 16), so pflegte man ar sem Tage nicht knieend, sondern stehend zu beten und das Fasten gä zu unterlassen (Tert. de corona mil. c. 3, de idolatria c. 14). Bereits in dieser Zeit auf das Unterlassen der Arbeit am Sonntage gedrungen. de oratione c. 23 stellt es zusammen mit dem Unterlassen der Kniebeu Es sollte damit, meint er, aller *anxietatis habitus* abgethan sein, d. h. was an ängstliche Furcht vor Gott erinnert, zugleich sollte durch das U lassen der Arbeit verhütet werden, dass der Teufel Gelegenheit zur suchung erhalte. Bereits heisst der achte Wochentag Sonntag (ἡ ἡμερα bei Justin Martyr 1 apol. c. 67, bei Tertullian Apolog. c. 16).

Wurde aber allwöchentlich die Auferstehung gefeiert, so lag es gewisse andere Wochentage dem Andenken des Leidens Christi zu wid es waren der Mittwoch und der Freitag, die *feria quarta* und gefeiert mit Gebetsversammlungen und Fasten bis drei Uhr Nachmi *dies stationum* genannt, Wachen der Streiter Christi auf ihrem P wie denn die katholischen Christen ihr Leben gerne als Kriegsdienst Christi Fahne und Befehl auffassten [1]). *Statio* wurde der technische druck für dieses Halbfasten. Die erste Spur davon findet sich im I Hermae, similit. 5, 1, sodann bei Tertullian de oratione c. 19, wobei durch Abbitte für die Sünden Genugthuung leistete. Es waren also tage, wo man Gott versöhnte durch reumüthiges Gebet, Fasten, Kniee dem Gebete. Der Mittwoch galt besonders dem Andenken an den

---

Ueber die Katakomben von Neapel s. Bellermann über die ältesten chris Begräbnissstätten und besonders die Katakomben zu Neapel mit ihren Wandgem Hamburg 1839.

1) Statio de militari exemplo nomen accepit, nam et militia Dei sumus. T oratione c. 19.

schlag der Juden zur Gefangennehmung des Herrn; der Freitag dem Andenken an den Tod Christi. So vergegenwärtigte jede Woche die Hauptmomente des Heiles in Christo. Das Fasten war übrigens nicht geboten; die Montanisten geboten es und setzten es nicht selten bis zum Abend fort (Tert. de jejuniis c. 10), daher bei den Montanisten jene Stationsfasten blos bis drei Uhr Nachmittags reichend Halbfasten *(semijejunia)* hiessen, im Unterschiede von der *superpositio, ὑπερθεσις, jejunii*, d. h. von der Fortsetzung des Fastens bis zum Abend.

Judenchristliche Gemeinden feierten noch den Sabbath, den siebenten Wochentag, wogegen der Brief des Barnabas offenbar ankämpft. Es mag vorgekommen sein, dass solche Gemeinden den Sonntag nicht feierten, aber gewiss höchst selten. In der morgenländischen Kirche entstand der Gebrauch, den Sabbath durch Nichtfasten und Gebet in aufrechter Stellung auszuzeichnen, hingegen in der römischen Kirche wurde er als Fasttag beobachtet. Das nannte man auch *superpositio jejunii,* d. h. Verlängerung der Fasten vom Freitag auf Samstag. Dieses Fasten galt dann als Vorbereitung auf die Communion am Sonntage.

### b) Jahresfeste.

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob schon im apostolischen Zeitalter Jahresfeste in der Kirche gefeiert wurden. Dass die Judenchristen anfangs die jüdischen Feste beibehielten, ist ausser Zweifel. Was die Heidenchristen betrifft, so ist es nicht erweislich, dass sie schon im apostolischen Zeitalter Jahresfeste gefeiert haben, aber gegen Ende desselben mag es vorgekommen sein, auf jeden Fall sind sie im heidenchristlichen Kreise sehr alt.

Es kommt hier hauptsächlich das Passahfest [1]) in Betracht. Passah bedeutet in dieser Zeit durchaus nur die Feier des Andenkens an den Tod Christi, nicht aber seine Auferstehung; erst weit später kam diese Beziehung hinzu, und zwar zunächst ohne die ältere zu verdrängen, so dass man im vierten Jahrhundert ein *πασχα σταυρωσιμον* und ein *πασχα αναστασιμον* unterschied. Nach und nach behielt das letztere die Oberhand und verdrängte das erste. Jene ursprüngliche Bedeutung des christlichen Passah rührt her von der Bedeutung des jüdischen Passah. פֶּסַח [2]) ist zunächst das Lamm, als Schlachtopfer gedacht, das Versöhnungsopfer zum Andenken der Verschonung der Erstgeburt in Aegypten, Exod. 12, 27, daher der Ausdruck אָכַל הַפֶּסַח, das Passahlamm essen. Es wurde am vierzehnten Nisan und zwischen den Abenden geschlachtet nach Exod. 12, 6, zur Zeit Jesu um drei Uhr Nachmittags. Damit hing das Passahmahl zusammen, am Abend des vierzehnten Nisan oder nach jüdischer Tagesabgrenzung in der Nacht gehalten, wo der fünfzehnte Nisan begann; die folgenden Tage hiessen das Fest der ungesäuerten Brode, Levit. 23, 5, der *αζυμα*. Passah heisst auch

---

1) Siehe Weitzel, Geschichte der Paschafeier in den drei ersten Jahrhunderten 1848. Steitz in der Realencyklopädie.

2) *Πασχα* geht von der aramäischen Form .פַּסְחָא aus.

überhaupt Passahfest, mit weiterem oder engerem Umfange, also einmal das gesammte Fest des Passah und der süssen Brode vom Abend des vierzehnten bis zum Abend des einundzwanzigsten Nisan reichend, das andere mal der Passahfesttag im Unterschiede von den Tagen der süssen Brode, der fünfzehnte Nisan, welcher sowie der sechzehnte und einundzwanzigste besonders feierlich begangen wurde; der vierzehnte Nisan hiess die *παρασκευη* des Passah. Joh. 19, 14. Bei Josephus und Philo ist Passah bereits der vierzehnte Nisan, an dessen Nachmittage das Passahlamm geschlachtet wurde, daher auch *πρωτη των αζυμων* genannt (Luc. 22, 7. Marc. 14, 2), denn die Juden schafften schon in der Nacht vor dem vierzehnten das gesäuerte Brod aus den Häusern.

Die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts gehen von der Voraussetzung aus, dass Christus, wie ihn schon Paulus 1 Kor. 5, 7 genannt hatte, das wahrhaftige Passahlamm sei, mithin Christus im Tode; sie sehen die Andeutung davon im Gleichklang der Worte *πασχα* und *πασχειν*. Weil das Passahlamm mit zwei Spiessen kreuzförmig durchbohrt und so gebraten wurde, sah man darin ein Symbol des Kreuzes. Auch auf die chronologische Bestimmung wirkte die Beziehung von Passah auf das Leiden Christi ein. Die einen nämlich nahmen an, Christus habe am fünfzehnten Nisan gelitten, also an dem Tage der vorzugsweise Passah hiess; so Justin im Dialog mit Tryphon, gemäss der synoptischen Relation im Unterschiede von der johanneischen, wonach also Jesus am vierzehnten Nisan ein eigentliches Passahmahl gehalten hat und am fünfzehnten gekreuzigt wurde. Ob Irenäus, Tertullian, Origenes dieselbe Ansicht hatten, ist aus ihren Erörterungen nicht deutlich zu ersehen.

Von derselben Voraussetzung ausgehend, dass Christus das wahre Passahlamm sei, gelangten viele Väter zu einer anderen, zu der johanneischen chronologischen Bestimmung, so Apollinaris, Bischof von Hierapolis, Clemens Alexandrinus, Hippolytus, die so argumentiren: war Jesus das Passahlamm, so kann sein Tod nur an dem Tage statt gefunden haben, wo die Juden das Passahlamm schlachteten. Diess geschah am vierzehnten Nisan, an der *παρασκευη* des Passah, um drei Uhr Nachmittags. Daher glaubten viele Väter auch nicht, dass Jesus ein wahres Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten habe. Als Grund führt Hippolytus an, weil diess keinen Sinn gehabt hätte und weil Johannes ihn schon gestorben sein lässt, ehe die Juden das Passahmahl hielten (Joh. 18, 28). Hippolytus meint sogar, auch Lucas deute diess an 22, 16, wenn Christus sagt, er werde das Passahmahl nicht mehr mit den Jüngern essen, bis es erfüllt werde im Reiche Gottes.

Dieses christliche Passah wurde, wie natürlich, mit Fasten begangen. Es war das einzige gebotene Fasten im ganzen Jahre; die Kirche sollte trauern an den Tagen, wo der Bräutigam von ihr genommen wurde, wie Tertullian bemerkt. Allein, nach Irenäus (bei Euseb. 5, 24) herrschte sowohl über den Tag, wo das Fasten beendigt wurde, als auch über die Form des Fastens Verschiedenheit. Einige berechneten ihre Fastenzeit auf vierzig Stunden bei Tag und Nacht, die anderen fasteten einen, zwei oder mehrere Tage. Einen Tag fastete die kleinasiatische Kirche, die römische und die afrikanische Kirche zwei Tage, zur Erinnerung an den Tag, an dem Jesus

itten und an den, wo er im Grabe gelegen, daher später dieser Tag
grosse Sabbath genannt wurde. Diejenigen, die drei Tage lang faste-
, nahmen wohl den Mittwoch dazu. Demnach war die Passahfeier der
i ersten Jahrhunderte Fastenzeit, Passionszeit, Trauerzeit. Der darauf
;ende Sonntag gehörte nicht mehr dazu; er hiess im speziellen Sinne
*ιαχη της αναστασεως* oder *πρωτη κυριακη* sc. *της πεντηκοστης*.

Hiebei ist die Verschiedenheit zwischen der kleinasiatischen und der
ndländischen Kirche zu erwähnen. Es war nämlich in jener Kirche
ıt Gesetz, dass das Passah auf einen Freitag fallen musste, wohl aber
dieser.

Die Kleinasiaten hielten den vierzehnten Nisan als Passahtag fest,
mochte auf einen Freitag oder auf irgend einen anderen Tag fallen;
folgten also der jüdischen Sitte. Sie beschlossen den Tag mit Agape
lange überhaupt die Agape bestand) und mit Abendmahl, zum An-
ıken an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern; so feierten sie ihr
əndmahl zu derselben Zeit, wo die Juden ihr Passahmahl hielten. Po-
:rates, Bischof von Ephesus (bei Euseb. 5, 24) berief sich für diese Sitte
ar auf den Apostel Johannes, der ebenfalls am vierzehnten Nisan das
ısahfest gefeiert habe mit der kleinasiatischen Kirche. Johannes that
ss in dem Sinne, dass Jesus am vierzehnten getödtet worden sei und
das Passahlamm vorstelle und brachte diess zum Ausdruck in seinem
ıngelium; es war seine Darstellung eine Berichtigung der kleinasiati-
en Ansicht, nach welcher Jesus am Tage vor seinem Tode das Passah
den Juden gegessen habe.

Die Occidentalen hielten sich nicht so genau an die jüdische Sitte.
nn der vierzehnte Nisan auf einen Freitag fiel, so feierten sie an die-
ı Tage die Passion. Fiel er auf einen vorausgehenden Tag der Woche,
wurde der Freitag derselben Woche als Passah gefeiert. Fiel der vier-
nte Nisan auf den Samstag, so wurde die Passahfeier auf den Freitag
folgenden Woche verlegt und fiel dann auf den zwanzigsten Nisan. —
hin feierten die verschiedenen Theile der Kirche Passah an sehr ver-
iedenen Tagen, allerdings ein Uebelstand. Im Jahr 222 fiel der vier-
nte Nisan auf einen Samstag, den 13. April; demgemäss fiel die Pas-
feier der Occidentalen auf den 19. April oder achtzehnten Nisan, den
ːitag der folgenden Woche, das Auferstehungsfest auf den zwanzigsten
an. Damit hing eine andere Verschiedenheit zusammen. Die Klein-
ıten fasteten nicht über den vierzehnten Nisan hinaus, wenn gleich
ser auf einen der ersten Wochentage fiel. So wurde das Fasten öfter
ge vor dem Auferstehungssonntage geschlossen. Die Kleinasiaten schei-
ı dann die Auferstehung noch vor dem Sonntage gefeiert zu haben.
Occidentalen aber und viele andere Kirchen hatten den Grundsatz,
s man an keinem anderen Tage als am Sonntage die Auferstehung
ːrn dürfe und dass mit diesem Tage (exclusive) das Fasten ein Ende
ıen solle. Also die einen fasteten schon nicht mehr am Montag, die
leren setzten das Fasten fort bis Sonntag Morgen. Die Asiaten fasteten
vierzehnten Nisan bis drei Uhr Nachmittags, worauf sie das Abend-
ıl in Verbindung mit einer Agape genossen. Der Unterschied der chro-

nologischen Bestimmungen über den Todestag Jesu war hiebei von u
geordneter Bedeutung (Euseb. 5, 23—25).

Als c. 160 Bischof Polykarp den römischen Bischof Anicet besu
kam zwischen diesen beiden Männern diese Verschiedenheit zur Spr
Anicet konnte Polykarp nicht bestimmen, die Beobachtung des vierzeh
Nisan als Passahtages aufzugeben. Eben so wenig konnte Polykarp A
bewegen, die kleinasiatische Sitte anzunehmen. Allein beide Bischöfe
ben in gutem Vernehmen. Polykarp durfte mit Genehmigung Anicet's
Abendmahl administriren. So berichtet Irenäus bei Euseb. 5, 24.
c. 190, als der römische Bischof Victor mit dem Anspruche auf eine
wisse Oberhoheit den Kleinasiaten die occidentalische Sitte aufdri
wollte, entstand eigentlicher Streit. Victor trat mit anderen Lande
chen in Verbindung, in Palästina, Pontus, in Gallien, in Osroene, Ale
drien, Korinth, es wurden in diesen Ländern bei diesem Anlasse Syn
gehalten und die römische Sitte für die richtige erklärt. Bereits bedı
Victor die kleinasiatischen Bischöfe, die ihre von Alters her überlie
feste Sitte festhielten, mit Excommunication. Da erliess im Namen
selben der alte Bischof Polykrates von Ephesus ein encyklis
Schreiben, worin er sich auf die Autorität der Apostel Johannes und
lippus, vieler Bischöfe, Polykarps und Anderer berief, die alle Passah
vierzehnten Nisan gefeiert hätten. Er lasse sich durch keine Drohu
erschrecken; denn grössere Männer als er hätten gesagt, man müsse
mehr gehorchen als den Menschen. Darauf suchte Victor in einem
cyklischen Schreiben die kleinasiatischen Gemeinden als heterodoxe
der allgemeinen Einigung auszuschliessen und erklärte in einem Schre
die dortigen Brüder alle für excommunizirt. Die mit ihm verbunde
Kirchen blieben zwar bei ihrem Gebrauche, missbilligten aber das
fahren des römischen Bischofs auf das strengste und ermahnten ihn, n
auf Einigkeit bedacht zu sein. Irenäus liess in einem im Namen
Brüder in Gallien erlassenen Schreiben Victor besonders scharf an,
schon auch er bekannte, dass man nur am Sonntage das Geheimniss
Auferstehung Christi feiern solle. Nachdem er erwähnt, dass auch Vic
Vorgänger den vierzehnten Nisan nicht als Passah gefeiert und doch
den Anhängern dieser Sitte die Gemeinschaft nicht aufgehoben hät
fährt er also fort: „die Apostel haben befohlen, Niemanden um der Sp
oder um der Feste, Neumonde und Sabbathe willen zu richten. W
nun alle diese Streitigkeiten und Spaltungen? Wir halten Feste, abe
Sauerteige der Bosheit, wir zerreissen die Kirche Christi, wir halten
an Aeusserliches und werfen von uns das Bessere, Glauben und Li
Dass solche Feier und Fasten dem Herrn missfallen, das wissen wir
den Propheten." Damit erwies sich, wie Euseb mit Recht bemerkt,
näus so recht als Irenäus, als Mann des Friedens, zugleich ein Bew
wie weitherzig damals noch der Begriff der Katholicität gefasst wu
Seine Bemühungen waren auch nicht vergeblich. Nur zwischen Rom
Ephesus kam es zum vorübergehenden Bruche. Zuletzt behielt der r
sche Bischof doch Recht; denn er vertrat allerdings die bessere S
Das Concil von Nicaea 325 erklärte die römische Sitte für die richtige

:warf die kleinasiatische, deren Anhänger seitdem als Häretiker galten, artodecimani, *τεσσαρεςδεκατιται* seit dem Concil von Laodicea 364 ıannt. — Ein anderer Streit über das Passah, dessen Gegenstand nicht ıtlich ist, brach aus c. 170. Er betraf eine innere Differenz unter den ɔinasiaten selbst. Es war davon die Rede in einer verlorenen Schrift Melito von Sardes über das Passah (Euseb. 4, 26).

Das zweite christliche Hauptfest, Pfingsten, führt uns wieder zum ischen Cultus zurück. Pfingsten war eines der drei grossen Feste der len, gefeiert sieben Wochen nach dem Anfang der Ernte (Deut. 16, 9), olich von dem auf den Ostersabbath folgenden Tage an gerechnet, am fzigsten Tage. Levit. 23, 15. Es war Erntedankfest, zugleich Fest der ›mulgation des Gesetzes auf dem Berge Sinai. Daran liessen sich leicht l ungezwungen christliche Ideen anreihen. So wurde Pfingsten das Fest mächtigen ersten Wirkungen des zur Rechten der Kraft erhöhten ösers, das Fest der Ausgiessung des Geistes. Es scheint nun, dass n von Anfang an die Zeit von Ostern inclusive bis zum fünfzigsten Tage h Ostern als freudige Festzeit feierte, wo man nicht fastete und stehend ete und an einigen Orten sich alle Tage zum Gottesdienste versammelte. ergeben sich zwei Bedeutungen der Pentekoste, 1) die fünfzig Tage nach ern [1]), so dass Ostern selbst dazu gerechnet wurde als *πρωτη κυριακη της πεντηκοστης*, 2) der fünfzigste Tag selbst, die eigentliche Pfingsten. sser diesem Tage und Ostern wurde in diesen fünfzig Tagen noch besders hervorgehoben das Fest der Himmelfahrt Christi (*αναληψεως, ɜnsionis*), der 40. Tag, womit einige Gemeinden in Spanien die Pentete schlossen, wogegen das Concil von Elvira c. 43 sich aussprach. — diesen Festen kam in der orientalischen Kirche das Fest der Taufe ·isti als das Fest zum Andenken dessen, dass der Herr den Menschen Messias offenbar geworden sei, das Fest der *επιφανεια τ. Χρ.*, *τα φανια* hinzu, wovon wir im Abendlande erst 360 die erste Spur finden, ırend es im Morgenlande schon in dieser Periode eingeführt wurde. Das ihnachtsfest kannte in dieser Periode weder die morgenländische noch abendländische Kirche.

Eine folgenreiche Erweiterung des Festcyklus stellt sich uns dar in ı Festen zum Andenken der Märtyrer, deren Todestage als ihre Ge:tstage für ein verklärtes Dasein angesehen wurden (*dies natales, nata-a martyrum, ἡμερα γενεθλιος, γενεθλια των μαρτυρων*). Der Tod des ırtyrers als des Zeugen Christi, (Apostelgesch. 22, 30. Hebr. 12, 1. ›okal. 17, 6), mit dem Nebenbegriffe, dass er um dieses Zeugnisses willen s Leben verloren habe, dieser Tod galt als Sünden tilgend, wie auch emens Alexandrinus lehrt, — er galt als Bluttaufe, als Taufe durch ıs Feuer (mit Beziehung auf Luc. 12, 50. Marc. 10, 39) und ersetzte ɜ Taufe. Nach dem Pastor Hermae und nach Tertullian de resurrect. rnis 43 gelangten blos die Märtyrer unmittelbar nach dem Tode in das ıradies, wie auch nach den älteren Griechen nur die Heroen in das

1) *Αἱ της πεντηκοστης ἡμεραι*, bei Origenes c. Celsum 8. 22.

Elysium oder auf die Inseln der Glückseligen, deren Lage gerade so wie die des Paradieses gedacht wurde, gelangten. Doch hatte die Kirche keineswegs festgesetzt, dass nur die Märtyrer unmittelbar nach dem Tode ins Paradies gelangten. Immerhin wurde ihnen grosse Verehrung zu Theil, die aber innerhalb bestimmter Grenzen festgehalten wurde. Mit Sorgfalt wurden ihre sterblichen Ueberreste bestattet. An ihrem Todestage versammelte sich die Gemeinde auf ihren Gräbern; es wurden Erzählungen von ihrem Märtyrerthum vorgelesen. Man feierte das Abendmahl im Bewusstsein der fortwährenden Gemeinschaft mit ihnen; das nannte man nach dem Sprachgebrauche jener Zeit *oblationes, sacrificia pro martyribus*, wobei, was wohl zu beachten, noch Fürbitte für sie eingelegt wurde, ein Gebrauch, der bis auf Augustin's Zeit fortdauerte. In Beziehung auf die Vorwürfe der Heiden und der Juden, dass die Christen die Märtyrer mehr als Christum selbst verehrten, drückte sich die Gemeinde von Smyrna in ihrem encyklischen Schreiben über den Tod ihres Bischofs Polykarp (bei Euseb. 4, 15) so aus: „Christum beten wir an als Sohn Gottes, die Märtyrer aber lieben wir wegen ihrer unübertrefflichen Liebe zu ihrem Herrn, wie denn auch wir ihre Mitgenossen und Mitjünger zu werden wünschen." — „Wir nahmen, so fährt das Schreiben fort, — seine (Polykarps) Gebeine, die köstlicher sind als Silber und Gold, und legten sie an dem geziemenden Orte nieder. Gott wird uns verleihen, dass wir uns da in Freude und Jubel versammeln und das Geburtsfest seines Märtyrerthums feiern zum Andenken an die abgeschiedenen Kämpfer und zur Uebung und Rüstung derjenigen, welchen der Kampf noch bevorsteht." Diess der unschuldige, menschlich-schöne Anfang der nachher so abgöttisch gewordenen Heiligenverehrung. Uebrigens waren das keine allgemeinen Feste; jede Kirche feierte nur das Andenken ihrer besonderen Märtyrer. — Diese Märtyrerfeste knüpften sich an die fromme Sitte, dass die Verwandten der Verstorbenen überhaupt den Todestag derselben religiös begingen. Es wurde das Abendmahl genossen im Bewusstsein der fortdauernden Gemeinschaft mit den Verstorbenen. Man brachte in ihrem Namen, als ob sie noch am Leben wären, eine Gabe in die Kirche. In dem der Communion vorangehenden Gebete wurde dann auch für die Verstorbenen gebetet [1]).

## Drittes Capitel. Der Gottesdienst im Ganzen und die einzelnen Handlungen desselben [2]).

Vom sonntäglichen Gottesdienste gibt uns das erste Bild der früher (S. 47) angeführte Bericht des Plinius an Trajan (ep. X, 96) nach den Aussagen der Inquirirten: vor Tagesanbruch versammelte sich die Gemeinde an einem bestimmten Tage, der kein anderer als der Sonntag sein kann. Die Gläubigen intonirten mit Antiphonieen ein Lied Christo zu Ehren

1) Tertullian de corona etc. oblationes pro defunctis annua die facimus.

2) S. insbesondere Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter 1854. Ein Gegenstück zu unserer Darstellung.

*carmen de Christo)* hörten darauf eine Ermahnung zum tugendhaften ,eben an, und verpflichteten sich eidlich, keinen Diebstahl noch Ehebruch u begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen, das ihnen Anvertraute icht abzuläugnen. Darauf ging die Versammlung auseinander und kam päter wieder zusammen, um Speise zu sich zu nehmen, jedoch gewöhn- iche und unschuldige (nicht ein thyesteisches Mahl, dessen man die Chri- ten beschuldigte). Mithin wurde damals die Communion noch nicht am Morgen administrirt, sondern des Abends, und zwar in Verbindung mit iner Agape.

Schon verändert und etwas mehr ausgebildet ist dieser sonntägliche Gottesdienst nach der Beschreibung von Justinus Martyr (I. apol. c. 67): „An demjenigen Tage, den man den Sonntag nennt, versammeln sich die Christen, welche in den Städten und in der umliegenden Landschaft wohnen, an einem gemeinschaftlichen Orte. Der Gottesdienst beginnt mit dem Lesen der Denkwürdigkeiten der Apostel [1]), oder der Schriften der Propheten, soweit die Zeit es gestattet. Wenn die Vorlesung zu Ende ist, so ermahnt der Vorsteher (Bischof) die Versammlung, den Tugenden nachzustreben, wovon der vorgelesene Abschnitt der Schrift Zeugniss gibt. Hernach stehen wir alle auf und verrichten Gebete. Nach dem Gebete begrüssen wir uns mit dem heiligen Kusse (*φιλημα ἁγιον*) nach einer im apostolischen Zeitalter eingeführten Sitte. Darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brod und Wein, nach antiker Sitte mit Wasser vermischt, dargebracht. Der Vorsteher spricht darüber Lob- und Dankgebete, so gut er es vermag [2]), und alles Volk spricht dazu Amen. Hernach erfolgt die Vertheilung von Brod und Wein, worüber das Dankgebet gesprochen worden, unter jeden Einzelnen, und den Abwesenden wird es durch die Diakonen zugeschickt. Die Wohlhabenden, überhaupt Alle, die den Willen dazu haben, geben nach ihrem freien Belieben Almosen. Man sammelt sie und legt sie bei dem Vorsteher nieder; dieser vertheilt sie unter die Waisen, die Wittwen, unter die, welche wegen Krankheit oder aus einer anderen Ursache in der Noth sind, unter die um des Glaubens willen in den Gefängnissen Befindlichen sowie unter die Fremden, überhaupt unter Alle, welche einer Unterstützung bedürfen. Wir versammeln uns am Sonntage; weil es der erste Tag ist, an welchem Gott die Finsterniss verscheuchend die Welt schuf, und weil an demselben Tage unser Herr Jesus Christus von den Todten auferstanden ist.“

Noch mehr ausgebildet erscheint der sonntägliche Gottesdienst in den ostolischen Constitutionen 2, 57, welche die gottesdienstliche Ordnung n 193 bis 324 darstellen sollen, soweit sich darüber etwas feststellen st. Die Vermuthung ist gegründet, dass der Gottesdienst in den ruhin Zeiten zwischen der valerianischen und der diocletianischen Verfolg- diese Gestalt hatte.

---

1) *απομνημονευματα των αποστολων*, nach den neuesten und besten Forschungen re kanonischen Evangelien.

2) Justin kennt also noch keine stehenden Gebetsformulare. So fasst die Sache Harnack a. a. O. S. 279.

Nach einer Verordnung über die Einrichtung der Kirchen, die gegen Osten gewendet sein sollen, folgen solche, betreffend die Ordnung in der Versammlung, so dass die Geistlichen und die Laien gesondert sind, unter diesen Männer und Weiber gesondert, und beide wieder in verschiedene Classen (*ταξεις*) vertheilt, Junge, Alte, Verheirathete, Wittwen. Die Diakonen sollen Jedem beim Eintritt in die Kirche seinen Platz anweisen und für Ruhe und Anstand in der Versammlung sorgen. In der Mitte der Kirche soll der Lector von einem erhöhten Orte herab abwechselnd vorlesen aus dem Pentateuch, Josua, Richter und anderen heiligen Schriften, aus Hiob, den Schriften Salomo's und den Propheten. Nach Vorlesung von je zwei Abschnitten soll ein anderer Diakon die Psalmen Davids anstimmen, und das Volk leise die Versanfänge ertönen lassen. Darauf folgt eine Vorlesung aus der Apostelgeschichte, aus den Briefen Pauli und den Evangelien. Nach Vorlesung des evangelischen Abschnittes sollen alle Presbyter, Diakonen und Laien aufrecht stehen (offenbar um die Vorträge anzuhören); denn es heisst Deuteron. 27, 19: Schweige und höre, Israel. Der Reihe nach sollen nun die Presbyter das Volk ermahnen, doch nicht alle jedesmal, zuletzt von allen der Bischof. Darauf, nach Entfernung der Katechumenen und Pönitenten beten alle aufrecht stehend und gegen Morgen gewendet. Die Diakonen nehmen die Opfergaben in Empfang und weisen das Volk zur Ruhe. Der neben dem Bischof stehende Diakon ruft: „es habe keiner etwas gegen den anderen, es sei keiner hier in heuchlerischer Gesinnung“ [1]). Dann begrüssen alle einander mit dem heiligen Kusse, doch Männer und Weiber gesondert. Darauf spricht der Diakon ein Gebet für die gesammte Kirche und für die ganze Welt und alle ihre Theile, für die Priester (*ιερεις*) und die weltlichen Obrigkeiten, für den Oberpriester (*αρχιερευς*, Bischof) und den König (wobei die Voranstellung der geistlichen Obern zu beachten ist). Darauf ertheilt der Oberpriester den Segen nach Anleitung von Numeri 6, 24—26. Dann geschieht das Opfer (*θυσια*) [2]), während das aufrechtstehende Volk still betet. Wenn das Opfer dargebracht ist, soll jede Classe der Anwesenden, abgesondert von den übrigen, Leib und Blut des Herrn empfangen, mit Scheu und Furcht, als hinzutretend zum Leibe eines Königs. Die Weiber sollen hinzutreten mit verhülltem Haupte, wie es sich für die Weiber geziemt. — Die Thüren sollen bewacht werden, damit kein Ungläubiger oder nicht Eingeweihter eintrete.

Was die einzelnen Handlungen des Gottesdienstes betrifft, so erscheint an erster Stelle, wie wir so eben gesehen haben, das Vorlesen der heiligen Schrift durch eigens dazu bestellte Vorleser, Nachahmung der jüdischen Sitte, selbstverständlich in der dem Volke verständlichen Sprache; das waren in den meisten Gegenden des römischen Reiches die griechische und die lateinische Sprache. Selbst in Rom war bis in die Mitte des dritten

---

1) Diese Formeln hat Oekolampad in die Basler Liturgie des heiligen Abendmahls aufgenommen, und sie sind bis auf den heutigen Tag darin verblieben.

2) *Μετα ταυτα γινεσθω η θυσια*; — was bei Justin noch unter die Ausdrücke Lob- und Dankgebete sich versteckt, ist hier mit den Gaben deutlich als Opfer bezeichnet.

Jahrhunderts die griechische Sprache neben der lateinischen die herrschende. Doch, ob der Gottesdienst in Rom anfänglich griechisch abgehalten wurde, darüber fehlen die genaueren Angaben; wenn es der Fall war, so wurde er dadurch zugänglicher für die vielen Gläubigen aus dem Morgenland, die sich immerfort in Rom einfanden. Eine Zeitlang wurden auch nicht kanonische Schriften vorgelesen, z. B. der Pastor Hermae, des Clemens Brief an die Korinther und zwar nicht blos in dieser Stadt (Euseb 3, 16; 4, 23). Später wurde diess unterlassen. Es scheint überhaupt niemals in allen Gemeinden gebräuchlich gewesen zu sein. Dass die Briefe, die gewisse, angesehene Bischöfe, z. B. Dionysius von Korinth an andere Gemeinden richteten, — wie denn dieser Dionysius eine ziemliche Anzahl derselben verfasst hat —, bei dem Empfang derselben in den Gemeindeversammlungen vorgelesen wurden, ergab sich von selbst, aber nur wenigen widerfuhr die Ehre eines wiederholten Vorlesens. Die Vorträge, die sich an das Vorgelesene anschlossen, waren sehr einfacher und vertraulicher Art, daher *ὁμιλιαι* genannt, wohl nicht von der jüdischen Synagoge entlehnt, wo die Gemeindeglieder religiöse Fragen aufwarfen, die der jedesmal Vortragende beantwortete; denn diese Gesprächsform lässt sich bei der christlichen Predigt nicht nachweisen. Möglich ist es, dass anfangs, als Redefreiheit gestattet war, sich die Gesprächsform bisweilen ergab. Auf jeden Fall bedeutet der Ausdruck Homilie eine vertrauliche Ansprache. Im griechischen Morgenlande waren diese Ansprachen länger, als im lateinischen Abendlande, und wurden nach und nach mit rhetorischem Schmucke behaftet, wie z. B. bei Paul von Samosata, dem bereits Beifall zugeklascht wurde. Doch diess fand Missbilligung. Grosses Verdienst erwarb sich Origenes durch seine Homilieen über mehrere Bücher der heiligen Schrift, durch die Schriftauslegung, wozu er mächtige Anregung gab, durch die trefflichen homiletischen Anweisungen, die er ertheilte [1]). Als Zweck alles Redens in der Gemeinde sieht er die Erbauung an, die ihm sowohl Belehrung als Erweckung ist [2]). Auch der Kirchengesang ging von dem jüdischen Cultus in den christlichen über. Aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts haben wir, nach dem angeführten Berichte des Plinius, das erste deutliche Zeugniss, dass die Christen in ihren Zusammenkünften ein *carmen de Christo* sangen. Einen Hymnus auf Christum theilt Clemens Alexandrinus am Schlusse des Paedagogus mit. — Es wurden, wie wir gesehen, auch die Psalmen in den Gemeindeversammlungen gesungen; der Gesang muss allerdings mehr ein recitativer Vortrag, als eigentlicher Gesang gewesen sein.

Das Abendmahl, im apostolischen Zeitalter täglich gefeiert, des Abends und in Verbindung mit einer Agape (1 Kor. 11, 24. Apostelgesch. 2, 42. 46. Brief Judä v. 12), wurde von Anfang des zweiten Jahrhunderts an nur noch am Sonntage in gemeinschaftlicher Feier genossen, zunächst zwar noch des Abends und in Verbindung mit einer Agape, wie der Be-

---

1) Der Ausdruck *ὁμιλειν* kommt vor von den Ansprachen in den Gemeindeversammlungen Apostelgesch. 20, 11. Siehe überhaupt über diesen Gegenstand, Paniel, Geschichte der christlichen Beredtsamkeit und Homiletik.

2) Redepenning 2, 248.

richt des Plinius es beweist. In manchen Gegenden ist das Abendı vielleicht niemals täglich administrirt worden. Im Laufe des zweiten J hunderts wurde die Agape vom Abendmahl getrennt und dieses mit sonntäglichen Morgengottesdienste verbunden. Die Agapen erhielten in einigen Gegenden, verbunden mit Gebet und gewürzt mit erbauli Gesprächen (Tert. apol. c. 39). Doch waren noch immer Uebelstände mit verbunden (Tert. de jej. c. 17. Clemens Alexandrinus im Paedagog die Reichen nämlich veranstalteten solche Mahlzeiten und meinten d ein Gott besonders wohlgefälliges Werk zu verrichten. Daher an man Orten die alte Sitte in Verfall gerieth und verachtet wurde, wog noch das Concil von Gangra (c. 360) sich aussprach.

So lange die Agape und das Abendmahl mit einander verbuı waren, machte die Feier des letzteern keinen Theil des Gottesdienstes Am Abendmahl nun konnte natürlich kein Ungläubiger oder Ungetaı Theil nehmen, wohl aber an dem Gottesdienste des Morgens, der Abendmahl gefeiert wurde. Aus 1. Kor. 14, 23—25 erhellt, dass Ung bige, d. h. Heiden zugelassen wurden, weil sie dabei heilsame Eindr erhalten konnten. Die Oeffentlichkeit des Gottesdienstes war auch beste Mittel, die Unschuld der Christen ins Licht zu stellen, die ja s seit geraumer Zeit durch abscheuliche Verläumdungen angegriffen wu Seitdem nun das Abendmahl nicht mehr am Abend gehalten, sondern mit sonntäglichen Morgengottesdienste verbunden wurde, kam der Gebra auf, dass man die Katechumenen und Büssenden vor der Feier des Ab mahls entliess. Bei dem Abendmahle wurde gewöhnliches Brod (*κο αρτος*, wie Justin sagt), gebraucht. Denn diejenigen Gemeinden, we der johanneischen Relation folgten, hatten keine Veranlassung, ungesä tes Brod zu nehmen, und die der synoptischen Relation folgenden set sich über diesen Unterschied von der jüdischen Passahfeier hinweg. I scheinen die kleinasiatischen Gemeinden, dieselben, welche so eifrig vierzehnten Nisan hingen, ungesäuertes Brod gebraucht zu haben. Wein wurde, nach antiker Sitte, mit Wasser vermischt, obwohl die Jı am Passahfeste den Wein unvermischt tranken. Das Abendmahl wı bekanntlich in beiden Gestalten und zwar nicht knieend, sondern steh empfangen.

In manchen Kirchen, namentlich in den nordafrikanischen, hielt die tägliche Communion für nothwendig, in Gemässheit der Bitte: u tägliches Brod gib uns heute, die neben dem buchstäblichen Sinn einen geistlichen Sinn habe, betreffend das Brod des Abendmahles. prianus de oratione c. 18). Da aber in den Gemeindeversammlungen Abendmahl nur am Sonntage ausgetheilt wurde, so blieb nichts übrig, einen Theil des gesegneten Brodes mit nach Hause zu nehmen, wel nun, privatim genossen, die Stelle der ganzen Communion vertrat, — erste Spur einer Communion unter Einer Gestalt. So genoss denn Je zu Hause nach dem Morgengebet mit den Seinigen das Abendmahlbrod. serdem fand das Abendmahl statt bei der Taufe Neubekehrter. Seit Anfang des dritten Jahrhunderts gab man auch den neugeborenen Kin unmittelbar nach der Taufe die Communion. Da man nämlich Joh. 6 die Rede

vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes direct auf das Abendmahl bezog, so wären die Kinder, welche starben, ohne das Abendmahl empfangen zu haben, der Seligkeit verlustig gewesen (Cyprian de lapsis c. 25). Doch diess war mehr oder minder vereinzelte Vorstellung und Praxis. Immerhin zeigt sich darin eine Veräusserlichung des geistigen Actes der Communion, wie denn die frommen Geschichten, die Cyprian bei diesem Anlasse erzählt, an das Magische grenzen. Wenn die Kinder noch nicht im Stande waren, Brod zu essen, wurde ihnen etwas vom Abendmahls-Wein eingegossen, doch diess nicht allgemein, aus dem Grunde, weil die Kindertaufe nicht allgemein eingeführt war.

In der vorstehenden Darstellung ist von einem mit dem Abendmahl verbundenen sichtbaren, materiellen Opfer, welches der Communion vorausging, sowie von dieser als von dem Empfang des Leibes und Blutes des Herrn die Rede gewesen. Diese zwei Punkte erheischen eine genaue Erörterung [1]).

Nichts sieht weniger einer Opferhandlung ähnlich, als das letzte Mahl des Herrn mit seinen Jüngern, gleichviel ob wir es mit den synoptischen Evangelien als Passahmahlzeit oder mit Johannes als dem Passah vorausgehende gewöhnliche Mahlzeit auffassen. Das Abendmahl ist sogar der directe Gegensatz vom Opfer und schliesst es geradezu aus. Die Opferhandlung setzt ein zu opferndes Object voraus, welches der Opfernde Gott darbringt, um ihm seinen Dank zu bezeugen oder dessen Gnade sich zuzuwenden. Im Abendmahl aber sind es nicht die Theilnehmenden, die da geben, sondern der Herr gibt und die Jünger sind die Empfangenden. Ueberdiess wissen wir ja, dass im neuen Bunde, wovon das Abendmahl die rituelle Einweihung ist, alle sichtbaren, materiellen Opfer durch das einige Opfer Christi abgethan sind, jene Opfer, die schon durch die Propheten virtuell waren abgethan worden. Das Neue Testament spricht wohl noch von Opfern im geistigen Sinne, wozu alle Gläubigen berufen sind 1. Petri 2, 5. 9; der Brief an die Hebr. 13, 16 nennt die Almosen Opfer, an denen Gott Wohlgefallen habe, Paulus ermahnt die Gläubigen, ihre Leiber Gott als Opfer darzubringen Röm. 12, 1. Aber das Alles hat nichts zu schaffen mit dem sichtbaren Opfer im Abendmahl. Man kann sich, um die Opferidee zu beweisen, auch nicht darauf berufen, dass der Herr, ehe er die Elemente austheilte, nach dem Vorbilde des jüdischen Familienvaters den Segen, den Dank sprach. Dieser Segen, dieser Dank war kein Opfer und auch nicht die Einleitung dazu. Der Herr segnet und dankt noch bei anderen Mahlzeiten (Joh. 6, 11. Matth. 15, 36. Luc. 24, 30), sowie auch Paulus (Apostelgesch. 27, 35).

Wie so kam denn die Idee eines sichtbaren, materiellen Opfers in den geschlossenen Kreis der altchristlichen Anschauung? Da in der Ein-

---

1) Siehe Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte 1845. — Kahnis, die Lehre vom Abendmahl 1851. — Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte 1856. — Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche u. s. w. in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1864—1867. — Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christenheit 1851.

setzung des Abendmahls durch den Herrn weder direct noch indirect die leiseste Andeutung davon gegeben war, so muss sie von aussen her hineingetragen worden sein. Ein der ursprünglichen Einsetzung völlig fremder Gebrauch, an sich von zufälliger Natur, schon seit undenklichen Zeiten aufgegeben, ist, wenn nicht die eigentliche Ursache, so doch die Veranlassung geworden für die Entstehung eines sichtbaren mit dem Abendmahl verbundenen Opfers. Denn dieser Gebrauch hätte die genannte Veranlassung nicht darbieten können, wenn die Geister dazu nicht vorbereitet gewesen wären durch ihre ererbten religiösen Vorstellungen und wenn man den Opferbegriff, obgleich auf noch so künstliche und willkürliche Weise mit den Angaben der Schrift nicht zu vereinbaren gewusst hätte. Wir stehen hier bei dem *punctum saliens* einer unbiblischen Lehre und Praxis, die seitdem in riesigen Dimensionen sich entwickelt hat.

Der aus dem apostolischen Zeitalter herrührende Gebrauch, dass die Gläubigen für die Agapen Speise und Trank herzubrachten, die nun gemeinsam genossen wurden, dieser Gebrauch bestand fort und fort, auch nachdem das Abendmahl von der Agape abgesondert und am Morgen gefeiert wurde. Diese Gaben der Gläubigen, aus Brod und Wein bestehend, dienten auch zum Unterhalte des Klerus und zur Unterstützung der Armen. In der Sprache des Volkes, die übrigens mit Hebr. 13, 16 übereinstimmte, nannte man diese Gaben Darbringungen, (*προςφοραι*, *oblationes*), auch Opfer, (*θυσιαι*, *sacrificia*). Es galt als Grundsatz, dass Niemand ohne solche Gabe sich dem Tische des Herrn nahen durfte. Daher Cyprian (de opere et eleemosynis c. 15) eine reiche Dame, die nicht geopfert hatte, scharf rügt: „du bist reich, und du bildest dir ein, das Mahl des Herrn zu feiern, du, die du einen Theil des von den Armen dargebrachten Opfers verzehrst“? Der Bischof spricht hier, sich dem Volksausdrucke anbequemend. Denn, da man im Alterthum keinen Gottesdienst ohne sichtbares, materielles Opfer sich denken konnte, so war das Volk froh, in jenen Darbringungen ein Aequivalent der abgethanen heidnischen Opfer unter anderer Form zu finden. So wurde die Feier des Abendmahls nach diesem von aussen herbeigezogenen Gebrauche benannt. Das Abendmahl geniessen, das hiess opfern, — es geniessen im Andenken an die Märtyrer oder an andere Verstorbene, das hiess für dieselben Opfer darbringen. Denn die Communicanten bestritten durch ihre Darbringungen die Kosten der Communion (Tert. de corona c. 2; de exhortat. castit. c. 11; de monogamia c. 10. Cyprian ep. 34. 37). Die Vorwürfe, welche die Heiden gegen die Christen erhoben wegen ihres opferlosen Cultus, haben gewiss dazu beigetragen, die Christen in dieser Anschauungsweise zu bestärken. Von Anfang an war aber noch ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache aufgekommen, der Ausdruck *ευχαριστια* für Brod und Wein, worüber das Danksagungsgebet gesprochen worden. Die Art wie Justin (1 apol. 66) [1]) und Origenes (c. Celsum 8, 33) [2]) davon reden, zusammengestellt mit den übrigen Auslassungen der Väter über denselben

---

1) *Και αὑτη ἡ τροφη καλειται παρ' ἡμιν ευχαριστια.*

2) *Αρτος ευχαριστια καλουμενος.*

Gegenstand, ist ein Beweis dafür, dass sie den populären Ausdruck im Auge haben. Das Missliche in dieser Sache war, dass die Einsetzung des Herrn nach dem benannt wurde, was der Mensch dazu gab, dabei that, — was den Ausdruck Eucharistie betrifft, zwar mit Anschliessung an das, was der Herr gethan, jedoch in veränderter Bedeutung.

Die Väter eigneten sich diese Anschauungsweise und Ausdrucksweise an, aber nicht ohne sie nach der Norm der Schrift zu begrenzen und zu berichtigen, und eben daraus schliessen wir, dass die Verbindung des Abendmahls mit der Opferidee den erwähnten volksmässigen Ursprung hat. Doch so löblich die Bemühungen der Väter in dieser Hinsicht sein mögen, so sehr sie im Einzelnen Richtiges vorbringen, so gelingt es ihnen doch nicht, den keimenden Irrthum auszureissen; sie lassen den Keim, die Wurzel stehen und legen so unbewusst und unwillkürlich den Grund zu verstärktem Irrthum.

Nach den ersten Spuren des Opfercultus bei Clemens 1 Kor. c. 40. u. 44 [1]) finden wir bei Justinus Martyr diesen Opfercultus schon viel mehr ausgeprägt, in Verbindung leider! mit einem Glauben an Christum, der ihn mehr als Lehrer (διδασκαλος 1 Apol. 13) denn als Versöhner auffasst. Vor allem ist zu beachten, was Justinus a. a. O. zur Rechtfertigung des opferlosen Cultus der Christen sagt: Sie bringen Gott keine blutigen Opfer, noch Libationen, noch Weihrauch, dar, — deren er nicht bedarf. Sie erachten, die einzig wahre Verehrung, die sie ihm darbringen können, bestehe nicht darin, durch Feuer zu verzehren, was er ihnen zur Nahrung gegeben, sondern es für sich selbst zu gebrauchen und es den Dürftigen mitzutheilen. Doch sieht er Brod und Wein des Abendmahles als Opfer (θυσιαι) an; sie sind das reine Opfer, wovon Maleachi 1, 11 spricht, das Gott überall unter den Völkern dargebracht wird (Dialog c. 41. 116). Diese sichtbaren Opfer verschmelzen sich aber mit den Gebeten und Danksagungen, die nun doch, sofern sie nämlich von den Christen, nicht von den Juden verrichtet werden, „die einzig wahren, vollkommenen, Gott wohlgefälligen Opfer" sind (Dialog. c. 117), so dass die Elemente des Abendmahles als die sinnlichen Substrate dieser einzig wahren Opfer aufgefasst zu sein scheinen. Doch dieser Gedanke ist nicht ausgedrückt, sondern Thesis und Antithesis, die volksmässige Anschauung und die berichtigende theologische Anschauung werden unvermittelt neben einander gestellt. Der Inhalt aber dieser Danksagung oder dieses Opfers ist ziemlich weit hergeholt, damit sie um so bedeutsamer erscheine. Man dankte 1) für die Erschaffung der Welt, insbesondere für alle trockene und flüssige Nahrung, repräsentirt durch die Gaben von Brod und Wein, 2) für die Menschwerdung des Wortes, 3) für das Leiden Christi und dessen Wirkungen (Dialog. c. 41. 70). Diese

---

1) Er kennzeichnet die Bischöfe oder Presbyter als diejenigen, welche die Gaben der Gemeinde bei dem Abendmahl darbringen (τους προςενεγκοντας τα δωρα). Höfling weist unwidersprechlich nach, dass Clemens hierin keineswegs die katholische Messopferlehre vertritt; das Neue und Auffallende der Sache ist, im Vergleiche mit der Art, wie Paulus das Amt und die Functionen der Bischöfe beschreibt, dieses, dass Clemens überhaupt von einem Opferdienst derselben redet, wovon Paulus nichts weiss.

Danksagung, gesprochen über die Elemente, bildete die eigentliche Opferhandlung und war zugleich die Consecration, wodurch Brod und Wein, Leib und Blut Christi wurden (1. Apol. c. 66). Brod und Wein, nachdem sie diese Consecration empfangen, hiessen nun selbst Eucharistie, so dass dasselbe Wort die Danksagung, die Consecration, die Opferhandlung und die consecrirten Elemente bedeutete. Demnach ruht für Justin der Schwerpunkt der ganzen Feier des Abendmahles nicht in der Communion, sondern in der eucharistischen Consecration, und zwar in solchem Grade, dass Justin im Interesse dieser Idee sich erlaubt, die Reihenfolge in den Worten der Einsetzung und den Sinn dieser Worte zu ändern. „Der Herr nahm das Brod, dankte und sprach: dieses thut zu meinem Gedächtniss. Das ist mein Leib. Gleicherweise nahm er den Kelch, dankte und sprach: das ist mein Blut, und befahl, solches allein ihnen, (d. h. den getauften Gläubigen) zu geben." (I Apol. c. 66). So beziehen sich die Worte: thut solches zu meinem Gedächtniss, nicht auf die Worte: nehmet, esset, welche gar nicht angeführt sind, sondern auf die Consecration mittelst der Danksagung, wodurch die Elemente Leib und Blut Christi werden; nicht darauf legt er Gewicht, dass die Elemente zum Genusse ausgetheilt, sondern, dass sie nur unter die getauften Gläubigen ausgetheilt werden. Denn das steht im Zusammenhang damit, dass Brod und Wein durch die Consecration Leib und Blut Christi werden. Dahin also ist ein Kirchenlehrer so nahe am apostolischen Zeitalter, — die genannte Apologie datirt aus den Jahren 138 oder 139, — geführt worden in Folge eines Gebrauches, welcher der ursprünglichen Einsetzung des Abendmahles völlig fremd ist. Immerhin ist anzuerkennen, dass Justin nirgends eine Opferung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl andeutet. Der deutlichste Beweis, dass ihm ein solcher Gedanke fremde ist, liegt in der Anführung, dass Gott die Opfer der Christen denjenigen der Juden vorzieht, nicht weil jene Christi Leib und Blut opfern, sondern weil sein Name durch sie verherrlicht wird. Er bezieht sich also nicht auf den Unterschied der Objecte, um den Opfern der Christen den Vorzug vor denen der Juden zu geben, sondern auf den Unterschied der subjectiven Gesinnung beider. Ebenso ist anzuerkennen, dass Justin das allgemeine Priesterthum der Gläubigen vollkommen gelten lässt. Sie bringen die Gaben dar als Priester; denn, sagt er, von Niemand nimmt Gott Opfer an als durch Vermittlung der Priester (dialog. c. 116).

Irenäus kennt und behandelt das eucharistische Opfer und beweist es auf dieselbe Weise wie Justin, jedoch neue Gesichtspunkte aufstellend. Er hat im Auge die Polemik gegen Gnostiker und Ebioniten, und gegen die einen wie gegen die anderen sucht er die Einheit und Harmonie zwischen beiden Testamenten so wie ihre Verschiedenheit ins Licht zu setzen. Daher stellt er den Satz auf, dass die levitischen Verordnungen über die Opfer keineswegs voraussetzen, dass Gott der Opfer bedürfe, noch dass er dadurch gegen uns gnädig gestimmt werde. Sie entsprechen lediglich einem Bedürfnisse der Menschen. Ihr Zweck ist, die Menschen mittelst äusserlicher Dinge zu geistigen Dingen, durch Bilder und Typen zum Wesen hinzuleiten. Zur Bestätigung dieser Behauptung führt er

hrere Stellen aus den Psalmen und Propheten an, nach welchen Gott ne Opfer von Thieren verlangt, weil die Erde und Alles, was sie ent-t, ihm gehört, Stellen, in denen das einzige wahrhafte Opfer, das des knirschten Herzens, erwähnt wird, und woraus hervorgeht, dass Gott den Juden keine Brandopfer forderte, sondern Glaube, Gehorsam und rechtigkeit zu ihrem Heile.

Man würde darin schwerlich die Prämissen zu einem sichtbaren, ma-iellen Opfer, welches mit dem Abendmahle verbunden wäre, erkennen. ch stellt Irenäus ein solches auf, zwar nicht, ohne es einigermassen zu geistigen, aber auch nicht, ohne den Worten der Einsetzung einen Sinn erzulegen, der gewiss nicht der Sinn war, den der Herr damit ver-d 4, 17. 5. „Seinen Jüngern den Rath gebend, Gott die Erstlinge ner Creaturen zu opfern, nicht als ob er deren bedürfte, sondern auf s sie nicht unfruchtbar und undankbar wären, nahm der Herr das Brod, lches von der (sichtbaren) Schöpfung herkommt und sprach die Dank-ung, indem er sagte: das ist mein Leib [1]). Ebenso bekannte er, dass r Becher, welcher von der Schöpfung herkommt, wozu wir gehören, sein t ist (enthält), und so setzte er das Opfer *(oblatio)* des neuen Testa-ntes ein, welches die Kirche von den Aposteln empfangen hat und lches sie in der ganzen Welt Gott darbringt, der uns die Nahrung gibt, Erstlinge seiner Gaben im Neuen Testament, von welchem Opfer Ma-hias (1, 11) gesprochen hat.“ Wie bei Justin sind die Worte: das ist in Leib, von den anderen Worten der Einsetzung: nehmet, esset, ge-nnt, diese sind wie bei Justin nicht einmal erwähnt, denn sie passten für Justin so auch für Irenäus nicht, der ebenfalls den Schwerpunkt r Feier nicht in die Communion, sondern in die Consecration setzt. näus verfährt noch willkürlicher, als Justin, indem er die Danksagung ren ursprünglicher Begriff ihm schon ganz entschwunden ist, so dass sie liglich Consecration ist, auf die Worte: das ist mein Leib, beschränkt. n folgen zwar als Cautelen mehrere Stellen aus dem Alten Testament, nlich oder gleichlautend den aus Anlass der levitischen Opfer beige-achten, damit nicht der Wahn genährt werde, als ob die sichtbaren fer genügten, um Gottes Gnade dem Opfernden zuzuwenden, als ob nicht subjective Gesinnung desselben es sei, wodurch sein Opfer Gott ange-hm gemacht werde. Irenäus schreitet sogar bis zu der Behauptung fort, ss der Altar und der Tempel, wo man die wahren Opfer bringt, nicht f der Erde, sondern im Himmel sind; „denn gen Himmel sind unsere bete und Opfer gerichtet“ (4, 18, 6). Daher die Sache wie bei Justin n Anschein gewinnt, als ob die sichtbaren Opfer von Brod und Wein r der symbolische Ausdruck seien des inwendigen Opfers der Seele, die h Gott mit allem, was sie besitzt, hingibt. Doch besteht Irenäus darauf, s auch im neuen Bunde das Gebot des Deuteronom. (16, 16) gelte: „du lst vor Gott nicht mit leeren Händen erscheinen.“ Er hält fest, dass im neuen Bunde wie im alten sichtbare Opfer gebe. Auch im Alten

1) Gratias egit dicens: hoc est corpus meum.

Testamente wurden Gott die Erstlinge seiner Creaturen dargebr
Wenn aber demnach das Genus der Oblationen keine Veränderung e
ren hat, so ist doch die Species eine andere geworden. Die Verände
besteht darin, dass die Oblationen jetzt nicht mehr mit knechtischem S
als von Knechten, sondern mit freiem, kindlichem Sinne als von F
und Kindern geschehen [1]). Während jene gesetzlich gezwungen den Z
ten von ihrer Habe gaben, widmen diese, weil sie die Hoffnung hö
Güter haben, all das Ihrige Gott, wie jene Wittwe, die all das Ihri
den Kasten Gottes warf.

Hiezu ist zu bemerken: 1) sofern Irenäus die Verordnung des
teron. 16, 16 in ihrem buchstäblichen Sinn auf den neuen Bund be
begeht er eine Verquickung des neuen Bundes durch den alten, we
ungeachtet der darauf folgenden Bemerkungen, der christlichen Rel
ein gesetzliches Gepräge aufdrücken und die Vorstellung begünstigen mu
dass man von Gott nichts empfangen könne, es sei denn, dass ihm z
etwas gegeben worden, gleichviel ob es materieller oder geistiger N
sei. 2) In der ganzen Ausführung ist nicht die leiseste Andeutung,
Gott Leib und Blut Christi dargebracht werden; im Gegentheil, diese
stellung ist durch die ganze Ausführung geradezu ausgeschlossen [2]).
hätte Irenäus sonst den Unterschied zwischen den Opfern des alten und d
des neuen Bundes blos auf dem Gebiete des Subjectiven gesucht und n
einer Verschiedenheit des Sinnes der Darbringenden gefunden? 3) Di
geführten Worte vom Brode, welches von der Schöpfung herkommt *(qu
ex creatura)*, vom Becher, welcher von der Schöpfung herkommt, wozu
gehören *(qui est ex ea creatura, quae est secundum nos)*, betreffen
Polemik gegen die Gnostiker. Dass diese Polemik selbst auf dieses
selben fern liegende Gebiet übertragen wurde, ist ein neuer Beweis d
wie sehr sie die Geister beschäftigte. Nur ist es zu bedauern, das
Anlass gab, die ursprüngliche Lehre vom Abendmahl in Verwirrun
bringen. Der Gedanke des Irenäus wird aus einer anderen Stelle (4
klar. Die Lehre der Gnostiker, meint er, wird durch das Abend
widerlegt. Denn sie können, ihren Grundsätzen gemäss, nicht gla
dass Brod und Wein Fleisch und Blut Christi sind, wenn sie ihn nich
den Sohn Gottes des Schöpfers halten, d. h. Christus kann nicht aus
gen der sichtbaren Schöpfung, wozu auch wir gehören, seinen Leib
sein Blut bereiten, es sei denn, dass er der Sohn des Schöpfers
das Wort, durch welches alle Dinge gemacht worden. 4) Wenn Ire

1) Daher wohl der obige Ausdruck, dass der Herr den Jüngern den Rath
das Gebot) gab, Gott die Erstlinge seiner Creaturen zu opfern.

2) Die katholischen Theologen haben zwar diese Vorstellung zu finden ge
in der Lesart einiger codd.: Judaei autem non offerunt. Manus enim eorum sa
plenae sunt. Non enim receperunt verbum, quod offertur Deo, — statt per
offertur Deo (4. 18, 4), wie andere codd. lesen. Aber die Vorstellung, das
göttliche Logos Gott geopfert werde, ist der katholischen Theologie dieser Zeit
fremd. Es lässt sich viel eher erklären, dass per gestrichen worden, als dass es
gesetzt wurde. Stieren lässt auch per aus, bezieht aber verbum auf die Gebete
Feier des Abendmahles.

rt, dass die Kirche die Oblation des neuen Bundes von den Aposteln
pfangen hat, so meint er nicht, es sei durch Vermittlung der münd-
ıen Tradition geschehen, sondern er bezieht sich auf die Deutung, die
Justin nachfolgend, den Worten der Einsetzung gegeben hat. 5) Wie
lkürlich und falsch diese Deutung sei, springt sogleich in die Augen,
aber sonderbarer Weise bis jetzt wenig beachtet worden. In jener feier-
ıen Stunde, da der Herr, erfüllt vom Gedanken seines Todes, das Mahl
s neuen Bundes der Gnade stiftete, lag ihm gewiss nichts ferner, als,
em er das gewohnte Tischgebet sprach, den Aposteln den Rath zu ge-
ı, sie sollten die Erstlinge der Schöpfung Gott als Opfer darbringen.
mit verschliesst sich Irenäus die Einsicht in das Wesen des heiligen
ıhles und in die heilsökonomische Bedeutung desselben. Daher von der
ırsicherung der Sündenvergebung auch bei ihm durchaus keine Rede ist.

Die alexandrinischen Kirchenlehrer so wie Tertullian kennen das
charistische Opfer, wir finden aber bei ihnen keine Weiterentwicklung
s Begriffes. Clemens Alexandrinus führt es nur an zwei Stellen, Stromata
19. 4, 25, ganz kurz an, während er sich über die geistigen Opfer aus-
hrlich verbreitet [1]. Origenes spricht deutlich den Gedanken aus, dass
ıs Abendmahlsbrod, welches der Gläubige gestiftet hat, ein Symbol ist
ıserer Dankbarkeit gegen Gott [2]. Was derselbe Lehrer von den Opfern
ı Allgemeinen sagt, zeigt uns schon sehr deutlich die gefährliche Wend-
ıg, welche diese Sache nahm. Er lehrt zu wiederholten Malen, dass der
ensch Gott geben muss, wenn er will', dass Gott ihm gebe. Er lehrt zwar
ıch, dass der Mensch nur dann Gott geben kann, wann er zuvor von ihm
npfangen hat. Aber er kommt immer wieder zum ersten Satze zurück:
Gott will vor allem von uns empfangen und darnach uns geben", — die
rucht der Lehrweise des Justin wie des Irenäus. — Seit Tertullian und
ın ihm empfohlen kam die bedenkliche Sitte auf, das eucharistische Opfer
ıch für die Verstorbenen (Märtyrer und Verwandte) zu bringen. Wenn
auch dabei auf die Erweisung einer fortdauernden Gemeinschaft mit
en Abgeschiedenen abgesehen war, so ist doch nicht zu läugnen, dass
e kirchliche Fürbitte sich dadurch in ein Gebiet, für welches sie keine
erheissung empfangen, wagte und so den Grund legte zu grossen Ver-
rungen.

Bei Cyprian in der Mitte des dritten Jahrhunderts nimmt der
ıcharistische Opferbegriff eine überraschend neue Wendung, obschon,
enn wir die Sache genau ansehen, der Keim dazu in dem Lehrtropus des
ıstin und des Irenäus gegeben war. In der That, wenn die consecrirten
lemente Eucharistie genannt werden, wenn sie durch die Consecration
eib und Blut Christi werden, wenn die Eucharistie das einzig wahre
pfer ist, das die Christen darbringen, kann man sich wundern, wenn die
orstellung sich bildet, dass im eucharistischen Opfer Leib und Blut Christi

1) Zu beachten ist, dass er das Wort *ευχαριστειν* als Opfern gebraucht und wie verbum activum construirt: *εισι γαρ*, sagt er Strom. 1, 19, *οἱ και ὑδωρ ψιλον ευχαριστουσιν.*

2) *Συμβολον της προς τον θεον ευχαριστιας* c. Celsum 5, 7.

geopfert werden? Dazu schreitet der Bischof von Carthago fort bei ein
an sich sehr äusserlichen Anlass, d. h. bei Gelegenheit des Gebraucl
statt gemischten Weines im Abendmahl blos Wasser zu verwenden, welch
Gebrauch Cyprian mit Recht durchaus verwirft ep. 63. Es muss dav
ausgegangen werden, dass wie schon bei Tertullian, so auch bei Cypr
(ep. 5. c. 2) *offerre* ohne beigefügten Accusativ bisweilen die ganze pr
sterliche Verrichtung bei dem Abendmahle, insbesondere auch die Dist
bution ausdrückt, so dass die Sacramentsverwaltung selbst in ihrem gan
Verlauf zum *sacrificium* wird. War einmal der Begriff *offerre* so unk
über seine Grenzen erweitert, so konnte er auch auf alle Objecte bezog
werden, welche überhaupt bei der Abendmahlsfeier in Betracht kam
Daher führt Cyprian in völlig neuem Sprachgebrauche Leib und Blut Chri
ja das Leiden Christi *(passio est Domini sacrificium)* und sogar die Nam
der Darbringenden als Gegenstände des Opfers an. Diese Auffassung d
Sache erhält die stärkste Bestätigung durch die Behauptung, dass Christ
bei der Stiftung des Abendmahls sich selbst geopfert und dass gleiche
massen bei jeder Abendmahlsfeier der Priester ein wahres Opfer da
bringe [1]). Nun modificirt und limitirt sich die Sache zwar dadurch, da
es sich um eine Gedächtnissfeier handelt, wo man doch folgerechter Wei
eine Wiederholung des Opfers Christi nicht erwartet, und dass zuletzt d
Abendmahl als Vermählung Christi und der Kirche aufgefasst wird (63, 1
deren symbolischer Ausdruck das die Gemeinde nach Apokal. 17, 15 vo
stellende Wasser ist, was mit dem Weine des Abendmahls vermischt wi
während auch das aus vielen zusammengemahlenen Körnern bestehen
Brod die Gemeinde vorstellt, die in Christo, dem himmlischen Brode g
einigt, Einen Körper bildet. Diese mit Christo sacramentlich geeinig
Gemeinde ist es, welche der Priester Gott zum Opfer darbringt, dies
Opfer der Gemeinde kommt hinzu zum Opfer des Herrn. Auf der Ve
bindung beider Opfer ruht die *veritas* und *plenitudo* des eucharistisch
Opfers. Darum kann Cyprian die Gemeindecommunion nicht vom Opf
trennen; darum leitet er die Vergebung der Sünden und den Frieden d
Versöhnung nicht aus der priesterlichen Oblation, sondern aus dem Genus
des Sacramentes ab (63, 11). Der wichtige Fortschritt, den Cyprian über d
frühere Auffassung hinaus gemacht hat, liegt somit auch darin, dass die fre
Selbstaufopferung der Gemeinde vor dem Abendmahl ihm zu einer Aufopfe
ung derselben durch die priesterliche Function wurde und dass ihr sac
mentales Geeintsein mit Christo schon als constitutives Moment an d
Opferbegriff herantritt, was das völlige Zerfliessen von *sacramentum* u
*sacrificium* zur Folge hat. Auf der einen Seite also präfigurirt Cyprian d
spätere katholische Dogma von der Opferung des Leibes und Blutes Chri
auf der anderen Seite hebt er es wieder zum Theil auf.

---

1) Ep. 63, 14. Si Jesus Christus ... ipse est summus sacerdos Dei patris
sacrificium patri se ipsum primum obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praec
utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatu
sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre,
cundum quod ipsum Christum videat obtulisse.

Durch die eucharistische Consecration werden Brod und Wein des Abendmahls Leib und Blut Christi. Es lässt sich von vorn herein erwarten, dass wenn dem *ευχαριστειν* des Herrn, dem Tischgebete die Kraft einer eigentlichen Consecration zugeschrieben wurde, die Vorstellung von der Wirkung davon sich entsprechend jener Kraft gestalten musste. Doch finden wir sehr divergirende Ansichten über das Verhältniss der Elemente zu Leib und Blut Christi, über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahl. Es lässt sich in den Lehrerörterungen der Väter dieser Periode der römisch-katholische, der lutherische und der reformirte Lehrbegriff nachweisen, doch keiner vollständig, keiner zur Reife entwickelt, was man von vornherein erwarten muss in dieser Anfangsperiode. Zum Verwundern ist es aber, dass die divergirenden Anschauungen in keinen Conflict miteinander geriethen, dass sich kein Streit über das Abendmahl erhob. Es lässt sich diess nur erklären theils aus der elementaren Gestalt der Spendeformel (der Leib Christi, das Blut Christi), theils aus dem Umstande, dass die junge, von äusseren und inneren Feinden angefochtene Kirche ungleich Wichtigeres zu thun hatte.

Obwohl die symbolische Bedeutung der Einsetzungsworte des Abendmahls deutlich genug in die Augen springt, so war doch bei der im heidnischen Kreise herrschenden Vermengung von Gott und Welt Gefahr vorhanden, dass dieselbe auch auf das christliche Gebiet zurückwirken möchte. Man hat Spuren davon bei Ignatius (ad Smyrn. c. 7 ad Ephes. c. 20) finden wollen, aber näher besehen, verschwinden diese Spuren in Nichts. Ignatius bewegt sich im Kreise der symbolischen Auffassung [1]).

Bei Justinus Martyr beginnt die Verdichtung der auf das Abendmahl bezüglichen Anschauungen, dieselbe Verdichtung, die sich auch darin zeigt, dass derselbe Philosoph die Wiedergeburt durch das Wasser der Taufe mit der physischen Entstehung des Menschen *εξ ὑγρας σποϱας* zusammenstellt (1 Apol c. 61). Die oft angeführte Hauptstelle vom Abendmahl ist die 1 Apol. c. 66. Nachdem Justinus erwähnt hat, dass die Eucharistie nur den getauften Gläubigen gereicht werde, führt er als Grund an: „Denn nicht als gemeines Brod noch als gemeinen Trank empfangen wir dies, sondern, wie durch das Wort Gottes Fleisch geworden Jesus Christus unser Erlöser sowohl Fleisch als Blut um unseres Heiles willen hatte, so sind wir auch gelehrt worden, dass die durch das von ihm stammende Wort des Gebetes gesegnete Nahrung, wodurch unser Fleisch und Blut gemäss der Umwandlung (*κατα μεταβολην*) genährt werden, Fleisch und Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus seien.“ Der Satz stellt zwei analoge Vorgänge auf: 1) das Fleischwerden Christi (ungeschickter Ausdruck), 2) das Fleischwerden des Brodes. Der Nachdruck liegt auf den Worten: durch das Wort Gottes (*δια λογου ϑεου*), durch das von ihm stammende Wort des Gebetes (*δι' ευχης λογου του παϱ' αυτου*). Durch sie sind beide Vorgänge als durch höhere Kraft bewirkt bezeichnet, dort durch ein allmächtiges Gottes-Wort (Luc. 1, 31), hier durch ein Wort Christi im Munde seiner betenden

---

1) Diess hat Steitz a. a. O. bewiesen.

Kirche (wohin Justin wohl auch die Worte: das ist mein Leib, hinzunimmt); es erfolgt ein Fleischsein des Brodes durch dieselbe Kraft des Wortes, wodurch Christus Fleisch geworden. Die Verwandlung aber, wovon Justin spricht, ist nicht vom Werden des Brodes zum Leib Christi, sondern zu unserem Leibe zu verstehen. Sowie nun Brod und Wein im natürlichen Nahrungsprocesse unser Fleisch und Blut werden, so werden sie durch übernatürliche Kraft Fleisch und Blut Christi, durch dieselbe Kraft, die Christi Fleischwerdung bewirkte. Justin scheint anzunehmen, dass Brod und Wein nicht durch Umwandlung der Substanz Leib und Blut Christi geworden sind, sondern vermöge der Veränderung, durch welche ein und derselbe Stoff in dem allgemeinen Stoffwechsel der Natur in andere Formen des organischen Lebens übergeht, also eine Transformation scheint Justin anzunehmen.

Irenäus gibt der Lehre von der leiblichen Gegenwart des Herrn eine andere Wendung und bringt sie in neue Beziehungen (4, 18. 4. 5). Er geht aus von der Bestreitung der Auferstehungslehre durch die Gnostiker und gebraucht die Eucharistie als Beweis für diese Lehre; darauf scheint er die heilsökonomische Bedeutung des Abendmahls zu beschränken. Wiederum also greift die Polemik gegen die Gnostiker störend in die Entwicklung des Dogma's ein. „Wie das von der Erde stammende Brod, wenn es die Anrufung (εκκλησις, eigentlich Herausforderung, soviel als das später in den Liturgieen oft vorkommende επικλησις) Gottes empfängt, nicht mehr gemeines Brod ist, sondern Eucharistie, welche aus zwei Stücken (πραγματα) besteht, einem irdischen (nämlich Brod und Wein) und einem himmlischen (nämlich dem Weihesegen und der dadurch hervorgebrachten Wirkung), so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung der Auferstehung haben.“ Irenäus nimmt nicht eine Veränderung oder Verwandlung der Substanz des Brodes und Weines an, sondern eine Veränderung der Wirksamkeit dieser irdischen Stoffe, mithin eine dynamische Veränderung.

Die folgenden Lehrer der griechischen Kirche machen überwiegend die symbolische Auffassung geltend, die nun bis zum Ende des vierten Jahrhunderts die griechische Theologie beherrscht. Die Lehrer der alexandrinischen Schule sind die ersten ausgesprochenen Vertreter der symbolischen Auffassung. Es genügen einige Anführungen aus Origenes, der in die Fussstapfen seines Lehres Clemens getreten ist und „das sogenannte Brod des Herrn,“ dessen typischen und symbolischen Leib nennt. — „Jenes Brod, sagt er, welches der göttliche Logos als seinen Leib bekennt, ist das Wort, das die Seelen nährt. Jener Trank, den der göttliche Logos als sein Blut bekennt, ist das Wort, das die Herzen der Trinkenden tränkt und herrlich berauscht. So wenig ist der Ausdruck, sein Blut trinken, im eigentlichen Sinne zu nehmen, dass wir mit demselben Rechte auch sagen können, wir trinken der Apostel Blut, denn wir nehmen auch ihr Wort von Christo als Lebenswort in uns auf.“ Origenes war vorbereitet, sich solche richtige Vorstellungen zu bilden, durch die schmerzlichen Erfahrungen, die er gemacht hatte von der Unzulässigkeit des buchstäblichen Sinnes in vielen Stellen der Schrift. Er weiss aber sehr

ohl, dass das Volk im Allgemeinen am Buchstaben haftet, und dass man m den mystischen Sinn davon *(mysticus sermo)* nur in Bildern und Gleichssen mittheilen kann. Da er demgemäss keinen Anstand nimmt, die lemente Leib und Blut des Herrn zu nennen, da er sogar anempfiehlt, len Leib Gottes" mit Sorgfalt und Ehrfurcht zu behandeln, auf dass nichts ɩvon auf den Boden falle, so begreift man, dass das Volk in seiner fleischchen Auffassungsweise nicht gestört wurde, dass die Wahrheit in dieser ache selbst in Alexandrien das Eigenthum Weniger blieb.

Unter den Lehrern der lateinischen Kirche kommt vor allem und auptsächlich Tertullian in Betracht, über den die Meinungen und Anichten seit der Reformation sehr von einander abweichen. Während )ecolampad und Zwingli und in der Neuzeit andere reformirte Theologen hn als Vertreter der symbolischen Auffassung ansehen, haben Luther und nach ihm manche lutherische Theologen ihn als ihrer Ansicht zugethan zu erweisen gesucht. Die katholischen Theologen (Döllinger) sehen ihn als Vorkämpfer ihrer Geistesrichtung an. Der Streit ist durch die neuesten Forschungen dahin entschieden, dass Tertullian mehr oder weniger auf die Seite derer zu stehen kommt, welche die lutherische Auffassung vertreten, ja sogar, dass er wenigstens an einer Stelle der Transsubstantiation das Wort zu reden scheint [1]). Diess Letztere hat bei dem derb realistischen Tertullian nichts Befremdendes; es zeigt aber, wie nahe sich die lutherische und die römisch-katholische Auffassung in gewissen Geistern berühren. Uebrigens kennen wir Tertullian's Lehre vom Abendmahl zu wenig, als dass wir ihn in allen Stücken als Vertreter der lutherischen Auffassung aufführen dürften. Wenn selbst Paschas Radbert geläugnet hat, dass die Gottlosen Christi Leib bekommen, wie viel eher mag Tertullian ebenso gedacht haben? — Was Cyprian betrifft, so neigt er entschieden zur realistischen Auffassung hin, obschon in der ep. 63, die hier wesentlich in Betracht kommt, Ausdrücke vorkommen, welche die symbolische Auffassung voraussetzen. Unter solchen Halbheiten, dergleichen bei den Vätern so viele vorkommen, konnte sich der Irrthum verstecken und unbemerkt sich entwickeln.

Was die Taufe, den Ritus der Aufnahme in die katholische Kirche betrifft, so wurden von den Vätern in dieser Periode dreierlei Wirkungen daran

1) Wir beziehen uns hier auf die „Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullian's von lic. theol. L. Leimbach. Gotha. Perthes 1874." Leimbach weist, auf Grund der genauen Erforschung des Sprachgebrauches, nach, dass bei Tertullian die Ausdrücke figura, censu, repraesentare nicht den Sinn haben, den man gewöhnlich annimmt (adv. Marc. 1, 4. 3, 19. 4, 40), sondern die Annahme der leiblichen Gegenwart Jesu im Abendmahl theils geradezu setzen, theils wenigstens nicht ausschliessen, welche Stellen nun durch andere ihre völlige Klarheit erhalten, wenn z. B. de resurrectione carnis c. 37 gesagt wird, dass unser Fleisch mit Leib und Blut Christi genährt wird, auf dass unsere Seele mit Gott gesättigt werde, und de pudicitia c. 9, dass der Christ sich mit der Herrlichkeit (optimitate) des Leibes Christi nährt. Dazu kommt eine von Leimbach in seiner Schrift nicht angeführte, mir aber privatim von demselben mitgetheilte Stelle de idololatria c. 7, wo Tertullian der Lehre von der Wandelung sich nähert, da er von einem manus admovere corpori domini redet.

geknüpft: 1) Vergebung aller vorher begangenen Sünden (Justin Martyr 1 Apol. c. 61). 2) Mittheilung des heiligen Geistes und seiner Gaben (Dialogus c. Tr. c. 29. 3) Einpflanzung eines himmlischen Lebensprincips welches den Sieg über den Tod und die Unsterblichkeit verleiht. Durch die Sündenvergebung, veranschaulicht im Ritus des Untertauchens, wird die Einkehr des heiligen Geistes ermöglicht (Tert. de baptismo c. 6), für diese wird aber noch die Handauflegung herbeigezogen. Auf die dritte Wirkung legte nicht nur Tertullian (de baptismo c. 5: *deletur mors per ablutionem peccatorum, exemto scil. reatu eximitur et poena*) Gewicht, sondern auch schon Hermas (lib. III. Simil. 9, 16) und Irenäus (3, 17, 2) der, wie bevorwortet, dieselbe Wirkung dem Abendmahl zuschreibt. Es lässt sich nicht läugnen, dass dem sinnlichen Elemente des Wassers mitunter eine mehr als blos rituelle Bedeutung beigelegt wird, wie denn Tertullian sich in naturalistische Anschauungen verliert. Doch wird immer festgehalten, dass nicht das Wasser allein jene Wirkungen hervorbringt, sondern es muss der Geist sich mit dem Wasser verbinden, und das war der Irrthum, zum Theil wieder gut gemacht durch die der Taufe vorausgehende Vorbereitung und die mit derselben verbundene und übernommene Verpflichtung.

Je mehr nämlich die Kirche sich ausbreitete, desto mehr fand man es für nöthig, den zu Taufenden einen Unterricht zu ertheilen, der etwas ausführlicher war, als die apostolische Praxis es gestattete (Justin Martyr 1 Apol. c. 62); die Täuflinge hiessen *κατηχουμενοι*, *ακροαται*, *auditores*, für welche das Concil von Elvira (c. 42) zwei Jahre als Lehr- und Vorbereitungszeit festsetzte, die apostolischen Constitutionen 8, 32, drei Jahre. Origenes unterscheidet zwei Classen: 1) solche, welche einen Privatunterricht erhielten, 2) solche, welche in den Gemeindeversammlungen zugelassen waren und unmittelbar auf die Taufe vorbereitet wurden [1]). Den Unterricht ertheilte einer der niederen Geistlichen, in Alexandrien Laien von gelehrter Bildung, woraus die alexandrinische Katechetenschule hervorging. Die Täuflinge legten bei Empfang der Taufe ein Glaubensbekenntniss (*συμβολον, παραδοσις αποστολικη, κηρυγμα αποστολικον*) ab, in Fragen und Antworten, woraus nach und nach unser apostolisches Symbol erwuchs [2]). Mit dem Ablegen des Taufbekenntnisses war eine sittliche Verpflichtung verbunden. Der Täufling gelobte durch einen dem Bischof gegebenen Handschlag, dass er dem Teufel und dessen Gepränge und Engeln entsage. Das war der christliche Soldatenneid, das *sacramentum militiae christianae*, nicht zu verwechseln mit dem Exorcismus, der Austreibung des Teufels aus den neugeborenen Kindern, wovon die erste sichere Spur

1) Zur Zeit des nicänischen Concils gab es drei Katechumenatsstufen: 1) *ακροωμενοι*, audientes, 2) *γονυκλινοντες*, genuflectentes, auch *κατηχουμενοι* im engeren Sinne, 3) *φωτιζομενοι*, competentes.

2) 1 Petri 3, 21 wird auf Fragen und Antworten der Täuflinge angespielt, — ebenso von Tert. de corona c. 3 — de resurrectione carnis c. 48: anima responsione sancitur; ebenso von Dion. von Kor. bei Euseb. 7, 9.

im Concil von Carthago vom Jahr 256 vorkommt c. 8 [1]), als Nachwirkung des Exorcismus bei den Besessenen. Die Taufe geschah durch dreimaliges Untertauchen (*immersio*). Kranke erhielten die Besprengung (*aspersio*), welche Art der Taufe (*baptismus clinicorum*) bei einigen nicht als vollgültig galt, wogegen jedoch Cyprian sich mit Kraft erklärte. Es kamen zur Taufe noch einige Gebräuche hinzu, die, an sich unschuldiger Art, doch die ursprüngliche Einsetzung des Herrn etwas verdunkelten. Nach dem Untertauchen oder Besprengen erhielten die Täuflinge eine Mischung von Milch und Honig, wodurch sie als Kinder dargestellt werden sollten, sodann das Chrisam, das Salböl, wodurch sie das geistliche Priesterthum erhalten sollten; dann folgte die Handauflegung und das Herabflehen des Geistes auf die Täuflinge. So ging es zu seit Tertullian's Zeit, im Zeitalter des Justinus Martyr war alles weit einfacher. Die zuletzt angeführten Gebräuche waren die Anfänge des späteren Sacramentes der Firmelung, *confirmatio*. Im Morgenlande konnten auch Presbyter und Diakonen die Taufe mit Salbung vornehmen, im Abendlande war man geneigt die Salbung und Handauflegung den Bischöfen vorzubehalten, mit Berufung auf Apostelgesch. 8, wonach den getauften Samaritanern erst durch die Handauflegung der Apostel der Geist ertheilt worden sei. Die Kindertaufe gehört wahrscheinlich nicht dem apostolischen Zeitalter an, obwohl Origenes sie als apostolische Tradition aufführt. Bei Irenäus zeigt sich die erste Spur davon. Sie verbreitete sich mit dem christlichen Familienleben, indem Kinder christlicher Eltern in anderem Verhältnisse zum Christenthum und zur christlichen Gemeinschaft standen, als solche, die mitten aus dem Schmutze des heidnischen Lebens kamen. Die angesehensten Kirchenlehrer waren für die Kindertaufe, sie war aber nicht gesetzlich geboten. Tertullian bekämpfte sie (*quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?* de baptismo 18), daher viele die Taufe aufschoben, weil die Ansicht galt, sie könnten die nach der Taufe begangenen Sünden nur durch schwere Busse abbüssen. Die für die Kindertaufe waren, sprachen sich für die Vollziehung derselben am achten Tage nach der Geburt aus, an welchem Tage die Beschneidung der jüdischen Kinder erfolgte; Cyprian wollte sie noch früher ansetzen. Mit der Kindertaufe hing zusammen die Einführung der Taufzeugen, *αναδοχοι*, *sponsores*. Die Kindertaufe wurde sehr verbreitet, doch gab es immer noch Ausnahmen, selbst im Laufe des vierten Jahrhunderts [2]).

Taufe und Abendmahl wurden zuerst von Tertullian unter den Begriff vom Sacrament zusammengefasst: aber dieser Begriff selbst war noch sehr unbestimmt. — Von *sacrare* (so viel als *dedicare, consecrare*) sich ableitend bezeichnet das Wort im classischen Sprachgebrauch den Soldateneid, den Fahneneid, welche Bedeutung zuerst Tertullian ins Auge fasst (ad Martyres c. 3, de corona c. 11); er nennt die *abrenuntiatio diaboli* und

1) Cyprian ep. 76 scheint nicht einen besonderen Act des Exorcismus zu kennen, sondern er sieht die Taufe selbst an als Austreibung des Teufels, dessen Macht nur bis an das heilbringende Wasser reiche.

2) Der Streit über die Taufe der Häretiker ist bereits dargestellt worden.

das Glaubensbekenntniss bei der Taufe *sacramentum*. Ausserdem übersetzt er so das griechische Wort *μυστηριον*. Daher nennt er so 1) ein in Gott verborgenes Geheimniss, 2) mystischen Tiefsinn, Typus, 3) Taufe und Abendmahl, 4) die geheimnissvollen Kräfte der Taufe und des Abendmahles. Demnach ist ihm *sacramentum* auch eine die natürliche Fassungskraft übersteigende Lehre, — er kennt ein *sacramentum incarnationis*, Cyprian ein *mysterium trinitatis*, er nennt auch d. U.V. *sacramentum*, wie denn schon in der altlateinischen Bibel-Uebersetzung *μυστηριον* so übersetzt wird. Ephes. 1, 9. 3, 9. 5, 32. Col. 1, 27. 1 Tim. 3, 16. Apokal. 1, 20. 17, 7.

Wahrscheinlich lag eine Zusammenstellung mit den heidnischen *mysterien* zu Grunde. In denselben vergegenwärtigte man sich der Götter Leiden, Sterben, Neugeburt, — Büssungen, Sühnungen, Reinigungen dienten dazu, die letzte Weihe vorzubereiten, und vertheilten sich auf die verschiedenen Grade. Analogieen dazu finden sich in der christlichen Sacramentsfeier; selbst die Aufforderung des Herolds an gewisse Classen oder Personen, sich zu entfernen, fand Nachahmung im christlichen Gottesdienst. Auch der Ausdruck *φωτισμος*, womit man die Wirkung der Taufe bezeichnete, wurde daher entlehnt. Es bildete sich die Vorstellung aus, dass man in Taufe und Abendmahl die Wahrheit dessen besitze, wovon die Heiden in den Mysterien nur die dämonische Nachahmung hätten (Justin's 1. Apol. 66).

Im Zusammenhang damit steht, was man seit Dalläus Arcandisciplin genannt hat. Es kam nämlich seit den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts der Gebrauch auf, die Feier der Taufe und des Abendmahls nicht nur vor den Heiden, sondern auch vor den Katechumenen, welche die Taufe noch nicht empfangen hatten, geheim zu halten und daher die Katechumenen vor der Feier des Abendmahls zu verabschieden. Die Lehre selbst, betreffend Taufe und Abendmahl, wurde im katechetischen Unterricht behandelt, aber nicht gesagt, dass Wasser, Brod und Wein, noch welche liturgische Formeln dabei angewendet wurden, wie denn die apostolischen Constitutionen 2, 57 in der Ordnung des Gottesdienstes diess sorgfältig beobachteten, nachdem Justin von den Elementen des Abendmahls und den darüber gesprochenen Gebeten ganz offen geredet hatte [1]).

---

1) Siehe den Artikel Arcandisciplin von Rothe in der Realencyklopädie und dessen Schrift darüber: de disciplina arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine 1841. — Harnack a. a. O. — Zezschwitz, Katechetik. — Artikel von Boowetsch, über Entstehung, Wesen und Fortgang der Arcandisciplin bei Kahnis, Zeitschrift für historische Theologie 1873. 2. Heft.

## Viertes Capitel. Sittliche Wirkungen des Christenthums.

### Sitten und Leben der katholischen Christen[1].

In der Seele der Christen war das Bewusstsein vorherrschend von dem tiefgehenden Gegensatze zwischen dem heidnischen befleckten Leben und dem neuen Leben des Christenthums. Damit war unmittelbar die Kampfstellung gegen dieses heidnische Leben verbunden, dieselbe Kampfstellung, die wir auch auf den anderen Gebieten des Lebens der Christen gefunden haben. Daraus ergab sich für die Christen die Verpflichtung, auf diese heidnische Welt einzuwirken. Es spricht sich darüber der Verfasser des Briefes an Diognet[2]) in unnachahmlich schönen Worten aus c. 5: „Die Christen unterscheiden sich von den übrigen Menschen weder durch ein besonderes Vaterland, noch durch eine besondere Sprache, noch durch eigenthümliche Volkssitten. Sie bewohnen ihr Vaterland, aber nur wie Beisassen (*παροικοι*). Sie tragen alle Lasten der Staatsbürger und werden doch wie Fremde behandelt. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland ist ihnen fremd. Sie sind im Fleische, aber sie leben nicht nach dem Fleische. Sie wandeln auf Erden, aber ihr Bürgerthum ist im Himmel. Sie gehorchen den eingeführten Gesetzen, aber ihr Leben ist über den Gesetzen. Sie lieben alle, und sie werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht, und doch verurtheilt man sie. Man tödtet sie und eben dadurch gibt man ihnen das Leben. Sie sind arm, und machen Viele reich, sie leiden allen Mangel und haben in Allem Ueberfluss. Sie werden entehrt und in der Entehrung verherrlicht. Sie werden verläumdet und doch gerechtfertigt; sie werden geschmäht, und sie segnen."

„Um Alles mit Einem Worte zu sagen, was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Ueber alle Glieder des Leibes ist die Seele ausgebreitet, gleicherweise sind es die Christen über die Städte der Erde. Die Seele wohnt im Körper und ist doch nicht körperlich. So wohnen die Christen in der Welt und sind doch nicht von der Welt. Das Fleisch hasst die Seele und streitet wider die Seele, ohne von ihr beleidigt zu sein, blos weil es von ihr im Genusse der Lüste verhindert wird. So hasset die Welt die Christen, ohne von ihnen beleidigt zu sein, weil sie gegen die Lust dieser Welt sind. Die Seele liebt den Leib, der sie hasst; auch die Christen lieben diejenigen, welche sie hassen. Die Seele ist eingeschlossen in den Leib und doch erhält sie ihn. Auch die Christen sind in der Welt als wie in einem Gefängnisse, und sie sind es doch, welche die Welt im Bestand erhalten. Ob auch Hunger und Durst die Seele quälen, wird sie doch täglich besser. Ob auch die Christen täglich hin-

---

1) Siehe hauptsächlich C. Schmidt, essai sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme. Strassburg 1853.

2) Davon dass Overbeck diesen Brief in die Zeit nach Constantin verlegt, sehen wir hier als von einer unhaltbaren Hypothese ab.

ͻrichtet und gequält werden, mehrt sich doch ihre Zahl. Gott selbst hat ınen ihre Stellung angewiesen, welche sie nicht verlassen dürfen". )iese Beschreibung ist idealisch gehalten, und die Christen mochten in lieser Beziehung Anlass haben, das Wort des Apostels zu beherzigen: „wir tragen aber solchen Schatz in irdischen Gefässen, auf dass die überschwängliche Kraft sei Gottes und nicht von uns" (2 Kor. 4, 7). Wir wissen, dass die Kirche manche unwürdige Mitglieder in ihrem Schoosse hegte, dass sie nicht blos die Elite der Bevölkerungen in sich schloss, dass mithin auch auf dem Gebiete der Sitte, besonders in grossen Städten eine Reaction des befleckten heidnischen Lebens auf die Kirche statt fand. Dass aber inmitten der christlichen Gesellschaft ein solches Ideal sich bilden dass es diesen Ausdruck finden konnte, dass nach Verwirklichung desselben gestrebt wurde, das ist ein beredtes Zeugniss des Geistes, der die Kirche beseelte, das mochte auch auf Heiden den Eindruck machen, dass die Kirche eine grosse Zukunft habe.

Zuerst kommt in Betracht das Verhalten der Christen zum Staate und zum bürgerlich gesellschaftlichen Leben. Wir kennen die Christen bereits als gute, loyale Unterthanen [1]), die durch alle Verfolgungen sich nicht abhalten lassen, für die Kaiser zu beten. Ihre Unterwerfung unter die Gesetze fand allerdings ihre Grenze da, wo sie etwas gegen ihr Gewissen thun sollten. Die Christen haben die Idee der religiösen Freiheit, wenn nicht eigentlich in die Welt eingeführt, so doch auf das Kräftigste und mit Aufopferung des Lebens vertreten. Von ihnen ging der Grundsatz aus, dass die Religion sich nicht erzwingen lasse. Ihre zahlreichen Märtyrer sind das lebendige Zeugniss davon. Allerdings fand bisweilen ein fanatisches Hinzudrängen zum Märtyrertode statt. Als der Präfect Arrius Antoninus in Asia proconsularis zur Zeit Hadrian's die Christen heftig bedrängte, lieferten sich ihm alle Christen derselben Stadt aus, worauf er einige hinrichten liess und zu den übrigen sagte: „o ihr Wichte wenn ihr sterben wollt, so habt ihr Felsen und Stricke" (Tert. ad Scapulam c. 5). Andere Heiden sagten zu den Christen: „tödtet euch selbst un gehet zu eurem Gott und lasst uns ungeschoren" (Justin II. Apol. c. 4 Je mehr solche Vorfälle der christlichen Sache Eintrag thaten, desto me erklärte sich die Kirche gegen solchen Fanatismus, so wie gegen die Mc tanisten, die ihn beförderten. Die Gemeinde zu Smyrna sagte daher ihrem encyklischen Schreiben: „wir loben diejenigen nicht, die sich se angeben, da das Evangelium nicht so lehrt." So wurde denn die von Montanisten so entschieden verbotene Flucht in den Verfolgungen durc anempfohlen; mit Berufung auf Matth. 10, 23. Daher Pantaenus und mens Alexandrinus bei Beginn der Verfolgung des Septimius Severus die verliessen. Clemens Alexandrinus tadelt wiederholt und stark den u ständigen Eifer derer, die freiwillig sich dem Tode darboten. ( penning S. 186).

---

2) Tertullian ad Scapulam c. 2: sic et circa majestatem imperatoris inf tamen nunquam Albiniani nec Nigriani vel Cassiani inveniri potuerunt christiani.

Auch in anderer Beziehung gab es unter den Christen eine strengere Partei und eine mit milderen Grundsätzen. Die einen hielten die Ausübung des obrigkeitlichen Amtes, weil sie vielfache Versuchungen darbot, für unverträglich mit dem Bekenntnisse des christlichen Glaubens. Die Synode von Elvira bestimmte, dass die Duumviren aus den Christen, welche in den Gerichten über Leben und Tod zu entscheiden hatten, während der Dauer ihres Amtes die Kirchen nicht besuchen dürften. Von einem Theile der Christen wurde auch der Kriegsdienst verweigert, indem sie Degradation und Tod einer Verletzung ihres Gewissens vorzogen. Doch haben die Kirchenlehrer dieses Benehmen keineswegs angerathen, wie Gibbon behauptet; selbst Tert. (de corona c. 11) empfiehlt den christlichen Soldaten nur, nichts gegen ihr Gewissen zu thun. Im Allgemeinen aber wurde der Kriegsdienst als Pflicht gegen den Staat angesehen; bald gab es in den römischen Armeen viele Christen, wie schon die Sage von der Donnerlegion und die von der thebäischen Legion es beweisen. Noch mehr war diess der Fall zur Zeit Diocletian's [1]. Gewisse Handwerke, welche sich auf den Götzendienst bezogen, durften die Christen auch nicht wohl treiben. Namentlich war das Gewerbe des Schauspielers mit dem Christenberufe unverträglich, sogar schon der Besuch der Schauspiele, die ja auch die ernst gesinnten Heiden als eine Schule der Unsittlichkeit betrachteten. War es doch geschehen, dass unbefestigte Gemüther dadurch das Heidenthum wieder lieb gewannen und vom Glauben abfielen. Was Wunder, wenn Tertullian die Schauspiele als einen Hauptplatz der Wirksamkeit der Dämonen ansieht und daher auf das entschiedenste gegen den Besuch derselben eifert!

Was die anderweitigen Beziehungen zum socialen Leben betrifft, so ist noch anzuführen, dass es verboten war, die Ehe mit Heiden einzugehen, worauf schon Paulus (1 Kor. 7, 39) hingedeutet hatte. Tertullian sieht eine solche Ehe als Hurerei an (ad uxorem lib. 2, 3), das Concil von Elvira (c. 15) verbot nicht nur, den Heiden christliche Jungfrauen zur Ehe zu geben, sondern befahl auch, die Eltern, die solches gethan hätten, zu excommuniziren (c. 16), wozu mannigfache Ermahnungen der Kirchenlehrer und Anordnungen der Concilien hinzukamen. Der allerdings triftige Grund dazu war gegeben in den vielfachen Versuchungen, die solche Ehen besonders dem weiblichen Theile darboten. Doch gab es hin und wieder solche Ehen, und nicht alle waren unglücklich. — Wenn aber der eine der heidnischen Ehegatten zum Christenthum übertrat, dann galt durchaus die Verordnung des Apostels, dass die Ehe nicht solle gelöst werden, es sei denn, dass der heidnische Gatte oder Gattin die Ehe selbst auflöste (1 Kor. 7, 12. 13). Es gab Beispiele von solchen gemischten Ehen, die durchaus glücklich waren [2]. Man hat es der christlichen Kirche zum Vorwurfe gemacht, dass sie in ihrem Bereiche die Sklaverei nicht abgeschafft hat; doch das hätte sie nicht durchsetzen können, ohne eine grosse Störung in das sociale Leben überhaupt zu bringen und sich dadurch als revolutionäre Partei zu qualificiren. Eine förm-

1) Siehe S. 57 und Euseb. 8, 4.

2) Siehe Münster, die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantin's des Grossen.

liche Aufhebung der Sklaverei musste alle Staatsbürger gleichmässig umfassen und konnte daher nur vom Staate ausgehen. Das Christenthum hat hingegen die Sklaverei virtuell abgeschafft, indem es die religiöse Gleichheit und auch die sociale Gleichheit aller Menschen, diese wenigstens im Princip proclamirte[1]) und die Christen zu einer menschlichen Behandlung der Sklaven anhielt, darin übrigens übereinstimmend mit der Tendenz der römischen Gesetzgebung seit Trajan und Hadrian. Schon Claudius hatte die Aussetzung alter und kranken Sklaven verboten. Hadrian strafte eine Matrone, welche um geringfügigen Dinge willen Sklavinnen gequält hatte. Derselbe entzog den Herren die Befugniss, alte und kranke Sklaven auszusetzen. Ulpian, der berühmte Rechtsgelehrte, der unter Alexander Severus und Caracalla lebte und ihr Rathgeber war, sprach den Grundsatz aus, dass alle Menschen mit gleichen Rechten und frei geboren werden, dass die Sklaverei dem Naturrechte widerspricht[2]). Doch wie sehr zu wünschen war, dass das Christenthum auf dieses Gebiet des socialen Lebens noch grösseren Einfluss erlange, erhellt daraus, dass die Herren ungestraft die Sklaven zu den Werkzeugen unnatürlicher Laster machen durften[3]).

Im Verhalten der Christen untereinander trat vor allem hervor der innige Gemeingeist, die brüderliche und werkthätige Liebe. Hierin fanden auch die Heiden ein Merkmal des Christenthums[4]). Der Kuss der Liebe, womit sie sich begrüssten, war kein leeres Zeichen. Wie in jener selbstsüchtigen Zeit auch die Heiden durch die Liebe der Christen zu einander ergriffen wurden, davon ist schon die Rede gewesen (S. 63). Die Idee des Reiches Gottes, worin alle Völker aufgenommen werden sollten, hob für die Christen die Schranken der Nationalität und der Selbstsucht auf. Im Alterthum liebte man das Vaterland. Seitdem dieses in der römischen Weltherrschaft untergegangen, kannte die Selbstsucht keine Schranken mehr. Die Kirche dagegen zeichnete sich früh aus durch eine weitverzweigte Wohlthätigkeit, die, allerdings zunächst für die eigenen Angehörigen in vielerlei Weise sorgte, aber auch die Auswärtigen und Heiden umfasste. So kamen die gesammelten Collecten auch entfernten Gemeinden zu gute. „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit,“ schrieb Cyprian, als er eine bedeutende Geldsumme zur Loskaufung numidischer Christen aus der Gefangenschaft überschickte. — Während der Pest liessen die Heiden die Leichname der Ihrigen vor den Häusern liegen; die Christen, von Cyprian aufgemuntert, trugen sie fort. „So wir nur den Unsrigen Gutes thun, so thun wir nicht mehr als die Heiden und Zöllner.“ Im häuslichen Kreise gründete das Christenthum ein engeres Familienleben, es hob die Würde des Weibes; „jetzt erst konnte es, im Vollgefühl der ihm eigenen Natur und der hohen Bedeutung derselben seines

---

1) Keiner ist Sclave von Natur, sagt Clemens Alexandrinus (Paedagogus lib. 3, 12) und nach ihm andere Kirchenlehrer.

2) Jure naturali omnes liberi nascuntur, — quod ad jus naturale attinet omnes homines aequales sunt. — Jure gentium servitus invasit.

3) Alexander Severus und Philippus Arabs hätten gerne die von scorta virilia bewohnten Häuser abgeschafft, aber sie wagten es nicht, weil dieses Heilmittel keinen Erfolg versprach, weil die Macht des Lasters noch zu gross war.

4) Lucian de morte Peregrini c. 13.

menschlichen Berufes vollkommen sich bewusst werden und ihn zu erfüllen den reichsten Wirkungskreis finden. Das weibliche Ideal ist ein Werk des Christenthums" [1]).

Im Verhalten der Christen, als Einzelne betrachtet, zu sich selbst, kommt in Betracht die Askese, *ασκησις*, sittliche Uebung, als solche für jeden nöthig, in speciellem Sinne auf die im Morgenlande so beliebte Beschaulichkeit und Enthaltsamkeit bezogen. In dieser Beziehung lässt sich nicht läugnen, dass neben einer gesunden Richtung eine ungesunde sich kund gab, die im Verlaufe der Periode sich nicht wenig verstärkte. Vor allem aber ist diess zu erwähnen, dass die übertriebene Rigorosität der Montanisten nicht beliebt wurde und dass man sie auch um derselben willen aus der Kirchengemeinschaft ausschloss. Ebenso verhielt man sich zu der übertriebenen Askese mancher Gnostiker, welche die Ehe überhaupt verboten. Doch wurde gefastet und auf das Fasten Werth gelegt. Die Kirchenlehrer fanden aber auch vielfachen Anlass, zur Ausübung der christlichen Tugenden und zum Aufgeben der heidnischen Sünden und Laster zu ermuntern; denn die Kirche dieser Zeit war so wenig wie die apostolische ohne Flecken und Runzel; auch den Märtyrern und Bekennern musste Cyprian sehr ernste Ermahnungen geben: „die Würde der Bekenner mache nicht frei von den Angriffen des Teufels und den Anfällen der Welt. Sonst würde man an ihnen keinen Betrug, Unzucht und Ehebruch später entdecken."

Es gab nun speciell sogenannte Asketen, *continentes* [2]). Im ersten Feuer der Begeisterung gaben sie ihr Vermögen ganz oder theilweise den Armen, genossen die magerste Kost, gaben, was sie darüber erwarben, wieder den Armen und weihten sich dem Studium der heiligen Schrift. Es gab deren in beiden Geschlechtern. Leuchtende Beispiele davon sind Marcion und Cyprian nach seiner Bekehrung. Sie sonderten sich von der Gesellschaft nicht ab, und kein Gelübde band sie an das Cölibat. In Beziehung auf viele Jungfrauen, die sich sogar mit Klerikern vergangen hatten, sprach Cyprian es offen aus, wenn sie nicht ausharren wollten, noch könnten, so sei es besser, dass sie heirathen, als dass sie sich durch ihre Sünden in das Feuer stürzten. Derselbe Mann, der in dieser Hinsicht so abschreckende Erfahrungen machte, kann nicht Worte genug finden, um besonders dem weiblichen Geschlechte die Ehelosigkeit zu empfehlen und die Ehe von der ungünstigsten Seite darzustellen. „Was wir einst sein werden (Engel), das habt ihr schon angefangen zu sein; der alte Bund befahl zu wachsen und zu zeugen, der neue hat die Enthaltung angerathen. Wenn der Herr von den vielen Wohnungen im Hause seines Vaters spricht, so weist er hin auf die besseren Wohnungen. Nach diesen besseren Wohnungen verlanget ihr, des Fleisches Lüste abschneidend. Jenes Bild des himmlischen Menschen, wovon Paulus

---

1) Ebert, allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1. Band S. 16.

2) Darauf beruft sich Min. Felix c. 31 im Gegensatz gegen die Beschuldigungen unnatürlicher Laster: tantum abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio. Jene Beschuldigung mag dazu beigetragen haben, die continentes zu vermehren und im asketischen Eifer zu bestärken.

spricht, trägt die Jungfräulichkeit" (de habitu virginum c. 22. 23). Zur Empfehlung dieser Askese diente die Unterscheidung einer niederen und einer höheren Tugend, jene bestehend im Gehorsam gegen die Gebote, diese im Befolgen der Rathschläge, nach 1 Kor. 7, 25, eine Unterscheidung, die schon Hermas gemacht hatte. Die alexandrinischen Theologen, die um deswillen diese Schrift sehr hoch schätzten, ergriffen mit besonderem Eifer die genannte Unterscheidung. Origenes lehrte: wer das Gebot erfülle, zu dem werde gesagt, er sei ein unnützer Knecht (Lukas 17, 10), wer aber über das Gebot hinaus etwas thue, zu dem werde gesagt: o du guter und getreuer Knecht (Matth. 25, 21). Was aber über die Schuldigkeit hinaus gethan werde, das sage der Apostel mit den Worten: was die Jungfrauen betrifft, so habe ich kein Gebot (*praeceptum*, *επιταγη*) des Herrn, ich gebe aber meinen Rath (*γνωμη*, *consilium*). Das bedenklichste war, dass solche Grundsätze nebst der dazu gehörigen Askese unter katholische Firma gebracht wurden.

Diess musste auf die Anforderungen an den geistlichen Stand zurückwirken, obschon das Beispiel der Apostel, von denen man wusste, dass sie fast alle verheirathet gewesen, gegen diese Askese ein heilsames Gegengewicht brachte, das durch die willkürliche Behauptung Tertullian's, die Apostel seien *continentes* oder *spadones* gewesen, nicht aufgehoben werden konnte, noch durch die montanistische Lehre, dass nur ein unverheiratheter Geistlicher die Sacramente mit Segen verwalten könne. Es gab in der damaligen katholischen Kirche viele verheirathete Bischöfe und andere Geistliche. Es gab Synoden, welche denjenigen, die als Ehemänner in den geistlichen Stand getreten waren, verboten, ihre Frauen zu verlassen. Es gab sogar zum zweiten Male verheirathete Geistliche. Doch diess war im Allgemeinen verboten, nach 1 Tim. 3, 2. Bald kam aber der Gebrauch auf, dass der Geistliche als solcher nicht heirathen, sondern nur die früher genommene Frau behalten durfte. Das Concil von Elvira, dessen Rigorismus wir kennen, verordnete, dass den Geistlichen der drei höheren Grade, Bischof, Presbyter und Diakon das eheliche Leben gar nicht gestattet sei, und es auch den übrigen Geistlichen verboten sei, die eheliche Pflicht zu üben, solange sie im Kirchendienste thätig seien. Doch solche Gebote fanden durchaus nicht allgemeine Befolgung. Von denjenigen, die sich selbst zu Eunuchen machten, und von der Verordnung dagegen ist bei Anlass von Origenes bereits die Rede gewesen. Je mehr aber die falsche Werthschätzung des ehelosen Standes grassirte, desto öfter geschah es, dass die Asketen junge unverheirathete Frauenzimmer als geistliche Schwestern mit sich herum führten (1 Kor. 9, 5), gegen welche gefährliche Gewohnheit Kirchenlehrer und Synoden sich aussprachen [1]). Am Ende der Periode trat eine neue Art von Asketen auf. Bisher hatten sie unter den übrigen Christen zerstreut gelebt, ohne äussere Auszeichnung. Nun aber geschah es, dass während der diocletianischen Verfolgung und zum Theil schon früher einige in die thebaische Wüste flüchteten, und sich einer bis dahin unerhört strengen Askese ergaben. Schon

1) Sie hiessen *συνεισακτοι* bei den Antiochenern nach Euseb. 7, 30, subintroductae, *αγαπηται*, extraneae, die erste Spur davon bei den Valentinianern Iren. 1, 1, bei den Enkratiten Epiph. haeresis 47, 3, bei den Katholiken Hermas pastor. 3, sim. 9, §. 11.

ährend der decischen Verfolgung hatte sich Paulus von Theben in die hebaische Wüste geflüchtet, wo er, von der Welt gänzlich abgeschieden ınd ihr durchaus unbekannt, siebenundneunzig Jahre verweilte, bis ihn der ıeunzigjährige Antonius aufsuchte, worauf er in einigen Tagen verschied. m Jahre 311 erschien in Alexandrien derselbe Antonius in auffallendem Anzuge. An ihn grossentheils knüpft sich eine neue Gestaltung des askeischen Lebens.

## Schluss.

Wir haben die Entwicklung und die Schicksale der katholischen Kirche seit dem Ausgange des apostolischen Zeitalters verfolgt. Wir sind Zeugen hrer Leiden, ihrer Verfolgungen, ihres glorreichen Märtyrerthums, so wie uch ihrer wachsenden Ausbreitung gewesen. Wir haben gesehen, wie sie, nit geistigen Waffen angegriffen, mit Waffen des Geistes sich vertheidigte md zwar in solcher Weise, dass sie den Gebildeten Hochachtung abnöthigte. Da aber die gefährlichsten Feinde sich in ihrem eigenen Schoosse bildeten, so ergriff sie dagegen die wirksamsten Maassregeln. Hier fanden die Idee ler Katholicität, die mündliche Tradition, die Sammlung der neutestamentichen Schriften, die Glaubensregel, das apostolische Symbolum, weiterhin lie auf dieser Grundlage sich erbauende katholische Theologie ihre Stelle. Die begriffliche Fassung der Glaubenswahrheiten ist allerdings nicht zum Abschluss gekommen, aber es gibt doch kaum ein Dogma, wofür nicht weıigstens einige richtige, leitende Gesichtspunkte wären aufgestellt worden. Eine Fülle von Ideen, betreffend die höchsten Fragen des menschlichen Geistes, die höchsten Interessen der menschlichen Seele ist in die Menschheit ıineingeworfen worden, Ideen, die in Folge ihrer innewohnenden Macht fortvirken mussten und die geeignet waren, eine neue Welt des Geistes zu schaffen, den Grund zur Erneuerung der Menschheit in intellectueller, sittich-religiöser, politischer und socialer Beziehung zu legen, zumal da mit ler Ausbildung der Heilslehre die entsprechenden ethischen Grundsätze, Anschauungen, Bestrebungen, die entsprechende Gestaltung des individuellen sowohl als des Gemeinschaftslebens verbunden wurden, wobei allerdings nicht zu läugnen ist, dass auf dem Gebiete des individuellen Lebens die Askese md was damit unmittelbar zusammenhängt, störend eingriff. Doch wurden grelle Auswüchse nicht geduldet.

Die Mannigfaltigkeit der theologischen Richtungen und Ansichten, die unter den weiten Begriff der katholischen Einheit zusammengefasst wurden, so dass Differenzen, die in der Neuzeit zu schroff getrennten Kirchengemeinschaften geführt haben, friedlich neben einander bestanden, diese Erscheinung, vorin sich recht deutlich das Jugendzeitalter der Kirche zeigt, that der ıeiligen Sache, um die es sich handelte, keinen Eintrag. Auf der anderen Seite wurden manche sonderbare Gedanken, die zur Aufhellung der Glaubensahrheiten vorgebracht worden, manche Unklarkeit und Unbeholfenheit, elche die Kirchenlehrer kund gaben, damals weniger bemerkt, noch als lche erkannt [1]). Darin zeigte sich recht deutlich, wie sehr Lehre und Leben

---

1) Ein Beispiel davon ist des Origenes Lehrform von der menschlichen Seele Christi.

auseinander zu halten sind. Dieselben Männer, bei denen wir in Hinsicht der Lehrentwicklung Manches missen, Manches auszusetzen haben, dieselben sind es, die in einem langen Leben der Kirche die wichtigsten Dienste geleistet haben, und viele sind als Märtyrer gestorben. Sie bezeugen uns in ihrem Leben wie in ihrem Tode, dass die Christen in ihrem Inneren Grösseres besitzen, als was ihnen gegeben wird, begrifflich auszudrücken.

So nahm denn auch die katholische Idee, unter deren Herrschaft bald nach dem Anfange des zweiten Jahrhunderts das Christenthum war gestellt worden, nachdem sie im Kampfe gegen die inneren Feinde der Kirche eine heilsame Wirkung gehabt hatte, eine solche Wendung, wodurch in mehrfacher Beziehung die Reinheit des Evangeliums beeinträchtigt wurde. Wir haben nachgewiesen, dass sich eine Richtung geltend machte, das Christenthum als Gesetz aufzufassen. Schon bei Justin dem Märtyrer hatte sich der Gedanke angebahnt, dass das Christenthum lediglich das von dem rituellen Stoffe gereinigte Gesetz sei [1]). Der Einfluss der beginnenden gesetzlichen Richtung gab sich kund in der Heilsordnung, in den Vorschriften der Kirche über Kirchenzucht, in einigen Punkten, betreffend die Auffassung und Gestaltung des christlichen Lebens überhaupt. In Verbindung mit dem durch die montanistischen Excesse herbeigeführten Zurücktreten des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen, in Verbindung mit dem Opfercultus, sofern er durchaus nicht blos als allegorischer oder als mnemonischer Act gedacht, sondern als Darbringung eines materiellen, sinnlichen Opfers gehandhabt wird, beginnt die Entwicklung der Idee des Priesterthums, mit mittlerischem Charakter, wobei die Worte *ἱερευς*, *sacerdos* in ihrem strengen Sinne gebraucht werden als Benennungen derjenigen Personen, welche im Unterschiede von den übrigen Gläubigen die Berechtigung, Kraft und Vollmacht erhalten haben, die durch das christliche Gesetz geforderten Opfer darzubringen. Je mehr der Opfercultus sich befestigt, je mehr darauf der Grundsatz angewendet wird, dass man, um von Gott zu empfangen, ihm zuvor geben muss, desto mehr befestigt sich auch die gesetzliche Richtung, und mit ihr die Anschauung, wonach die Kirche mehr als Anstalt, denn als Gemeinschaft aufgefasst wird.

Gesetz, Priesterthum [2]) und Opfer, diese drei Punkte, worin sich die Reaction der ausserchristlichen, sei es jüdischen, sei es heidnischen Religionssphäre auf die christliche vollzieht, suchen also sich im katholischen Christenthum einzubürgern, mit der Tendenz, den ursprünglichen Begriff des Katholischen umzuändern. Es ist zwar Alles erst im Werden begriffen, Nichts ist abgeschlossen, es ist aber zu befürchten, dass, wenn in Folge des neuen Verhältnisses zwischen Kirche und Staat die Völker haufenweise in die katholische Kirche aufgenommen werden, die Kirche mehr und mehr die Richtung auf Gesetz, Priesterthum und Opfer verfolgen und ausbeuten wird, als das kräftigste Mittel, um die Massen der Völker anzuziehen und die angezogenen zu beherrschen.

1) Ritschl a. a. O. S. 306.
2) Als ausschliesslich einer bestimmten Classe der Gläubigen zukommend.

# Zweite Periode des alten Katholicismus.

Vom Jahre 313 bis zum Jahre 451, vom Religionsedict der Kaiser Constantin und Licinius bis zur Kirchenversammlung von Chalcedon.

## Einleitung.

So kurz der Zeitraum ist, der von dieser Periode umschlossen wird, so ist sie doch die Zeit der höchsten Kraftentfaltung der altkatholischen Kirche, und diese Entfaltung erfolgt unter der Oberherrschaft des Staates, dessen Häupter, für das Christenthum gewonnen, dasselbe unter ihren Schutz nehmen. Die enge Verbindung von Staat und Kirche macht, im Vergleiche mit der vorhergehenden Zeit den unterscheidenden Charakter dieser Periode aus. In allen Theilen und Verzweigungen des kirchlichen Lebens begegnen wir den Wirkungen dieses neuen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Mit Hülfe des Staates wird die alte Religion bekämpft und grösstentheils ausgerottet und das Christenthum in die Gesetzgebung übergetragen. Die Verbindung von Kirche und Staat, indem sie die Kirche von alten Feinden befreite, gewährte den innerhalb der Kirche obwaltenden Differenzen grösseren Spielraum und machte die so entscheidend wichtigen allgemeinen Concilien möglich und sicherte ihre Autorität. Der Pomp, womit der Gottesdienst ausgestattet wurde, kam auch von dem Bestreben her, die Neubekehrten anzuziehen, welche in Folge der Verbindung von Kirche und Staat sich reissend vermehrten. Da das christliche Leben aus derselben Ursache, weil das Bekenntniss des christlichen Glaubens nicht mehr mit Opfern und Lebensgefahr verbunden war, zu sinken begann, entstand und verbreitete sich als Reaction dagegen so wie als Ersatz für das Märtyrerthum das Mönchthum. Doch ist nicht zu läugnen, dass der Grund zu den meisten der genannten Erscheinungen schon in der vorhergehenden Periode gelegt worden war.

Es gilt diess namentlich von der Lehrentwicklung. In der ersten Periode haben wir den bedeutsamen Kampf hervorgehoben, woraus die Idee der katholischen Kirche im Gegensatze gegen die Häresieen hervorging. Dieser Process der Lehrentwicklung erreichte nun in dieser zweiten Periode seine höchste Entwicklung. Der katholische Lehrbegriff wurde inmitten der gewaltigsten Kämpfe fixirt. Von der grössten Bedeutung war es auch, dass ie germanischen Völker, an welche bald die Bewegung der Weltgeschichte bergehen sollte, für das Christenthum gewonnen wurden. Dazu wurden sie ich zum Theil durch die im römischen Reiche herrschende Verbindung von irche und Staat willig gemacht.

Was die Quellen und Bearbeitungen betrifft, so sind wir zunächst an die letzten Abschnitte der Kirchengeschichte Euseb's, sowie an dessen Leben Constantin's gewiesen, ausserdem an dessen Fortsetzer: Sokrates, Scholasticus in Constantinopel, der in sieben Büchern die Kirchengeschichte vom Jahre 306 bis 439 fortführte, Hermias Sozomenus, Sachwalter in Constantinopel, dessen neun Bücher der Kirchengeschichte die Zeit von 323 bis 423 umfassen, Theodoret, Bischof in Cyrus, der in fünf Büchern die Kirchengeschichte der Zeit vom Jahre 322 bis 429 darstellt. Der Arianer Philostorgius hatte in zwölf Büchern die Kirchengeschichte vom Jahre 318 bis 425 behandelt; sein Werk ist aber nur in den Auszügen bei Photius, Codex 50 vorhanden. Von weiteren Fortsetzern kommen in Betracht: Theodorus Lector in Constantinopel, der einen Auszug aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret in zwei Büchern machte und dieselben in zwei Büchern bis 518 fortführte, wovon Fragmente bei Nicephorus Callistus. — Evagrius Scholasticus in Antiochien schrieb die Kirchengeschichte in sechs Büchern von 431 bis 594. — Nicephorus Callistus c. 1330 schrieb auf Grund älterer Historiker eine Kirchengeschichte, von der die achtzehn ersten Bücher bis 610 reichend erhalten sind. Dazu kommt das Chronicon Paschale von Erschaffung der Welt bis 628 p. Chr. Soweit die griechischen Kirchenhistoriker. Von lateinischen sind zu nennen:

Severus Sulpicius, Presbyter, historia sacra. Zwei Bücher von Erschaffung der Welt bis 400 p. Chr. Rufinus, Presbyter in Aquileja, Uebersetzung der K. G. des Euseb in neun Büchern, fortgesetzt in zwei Büchern bis 395. Cassiodor und Epiphanius, Scholasticus, c. 550, historia tripartita aus Sokrates, Sozomenus und Theodoret zusammengesetzt.

Dazu kommen **Hieronymus** de viris illustribus, schon für die frühere Periode Quelle von Gennadius bis 495 fortgesetzt, die Chronik des Euseb von Cäsarea von Hieronymus übersetzt und von demselben bis 379 fortgesetzt. — Von Bedeutung sind die heidnischen Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus in einunddreissig Büchern, wovon 14 bis 31 vorhanden, die von 353 bis 378 reichen. S. über ihn den Artikel von Rettberg in der Realencyklopädie. Zosimus, ἱστορια νεα in sechs Büchern bis 410.

Von neuen Bearbeitungen S. ausser den allgemeinen Geschichtswerken von Gieseler und Neander, Baur, die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts 1859.

---

# Erster Abschnitt.

## Aeussere Schicksale des Christenthums im römischen Reiche, Kampf mit dem Heidenthum und Sieg über dasselbe.

Vor allem ist uns die Aufgabe gestellt, denjenigen Kreis von Begebenheiten kennen zu lernen, die auf alle Gebiete des kirchlichen Lebens solch einen weitschichtigen Einfluss ausgeübt haben. Bei dem Beginn der Periode war das Heidenthum noch mächtig und die Zahl seiner Anhänger überstieg weit die der Christen. Am Ende der Periode fristete es nur noch in einigen abendländischen Provinzen ein siechendes Dasein. Wie ist das geschehen?

Ist das Heidenthum durch die innere Kraft des Christenthums besiegt oder durch äussere Gewalt überwunden worden? Oder hat beides zusammengewirkt, um die alte Religion zu stürzen? Auf diese Fragen soll die folgende Ausführung die Antwort geben.

### 1) Regierung Constantin's und seiner Söhne [1]).

Eine Zeit lang regierte Constantin noch gemeinschaftlich mit Licinius. In dieser Zeit konnte er noch nicht so frei handeln und sich des Christenthums nicht so sehr annehmen, als er wohl gewünscht hätte. Doch liess er schon in dieser Zeit der Kirche seinen Schutz angedeihen. Er befliss sich nämlich, durch mehrere Gesetze dem Christenthum dieselben Rechte zu geben, welche die heidnische und die jüdische Religion besassen. So entband er die christlichen Geistlichen von der Verpflichtung, in den Municipalstädten obrigkeitliche Aemter zu bekleiden. Er erlaubte, den Kirchen Vermächtnisse zu machen. Die von Christen freigelassenen Sklaven sollten es auch in Wirklichkeit sein. Grosse Summen wurden den afrikanischen Christen gespendet zur Herstellung ihrer zerstörten Kirchen. Das Gebot der Sonntagsfeier, als des Sonnentages, durch Unterlassung der Arbeit begangen, — wobei jedoch für Feldarbeiten Ausnahmen gestattet wurden, — hatte zwar noch einen syncretistischen Charakter. Es sollte der Sonnengott als neutrale Gottheit für Heidenthum und Christenthum gelten und dadurch die beiden Religionsparteien einander genähert werden. Denn Constantin hatte in der ersten Zeit alles Ernstes den Gedanken einer Verschmelzung der Religionen aller Völker des Reiches erfasst, da er sich sagte, dass Uebereinstimmung in der Religion auch eine politisch heilsame Wirkung haben könnte [2]). Demnach ist es nicht auffallend, dass er fortfuhr, die mit seiner Würde als *Pontifex maximus* verbundenen Obliegenheiten zu erfüllen. Als heidnischer Oberpriester nahm er Theil an heidnischen Opfern. Heidnische Bilder blieben auf den Münzen und anderswo, auf manchen Münzen war neben dem Sonnengotte, als Vertreter des bisherigen Cultus, das Kreuz als Anerkennung Christi beigefügt. Es scheint, dass Constantin sich noch nicht ganz offen für das Christenthum erklären mochte, theils aus Politik, d. h. aus Rücksicht auf den Mitkaiser, theils weil er innerlich noch nicht befestigt war und das Christenthum noch besser kennen lernen wollte [3]).

---

1) Hier kommen in Betracht die früher (S. 57. 59) genannten Schriften von Euseb, Manso, Burkhardt, Keim.

2) Euseb de vita Const. 2, 65.

3) Hier sei uns ein Nachtrag zu dem Seite 60 und 61 Bemerkten gestattet, auf Grund des Werkes von Zoeckler: das Kreuz Christi 1875, das uns seitdem in die Hände gekommen. Das seit dem Siege Constantin's über Maxentius als Emblem des christlich-römischen Reichsheeres eingeführte Labarumzeichen trägt keineswegs den Charakter einer absolut neuen Erfindung oder des Products einer göttlichen Offenbarung, sondern zeigt eine auffallende Aehnlichkeit mit monogrammatischen Schriftzügen auf egyptischen, baktrischen und kleinasiatischen Münzen, und mag sich also wegen seiner Doppelsinnigkeit dem zu mystischen Syncretismus geneigten Sinne des Kaisers sowie dessen politischen Absichten besonders empfohlen haben.

Erst seitdem er Alleinherrscher des ganzen Reiches geworden, entfaltete er vollkommen seinen Plan. Die beiden Augusti waren von zu verschiedener Gesinnung, als dass sie lange Zeit hindurch friedlich neben einander hätten herrschen können. Der Krieg, der im Jahre 323 zwischen ihnen ausbrach, wurde thatsächlich zu einem Religionskriege, indem Licinius, um sich die heidnische Partei geneigt zu erhalten, die Christen in den seiner Herrschaft unterworfenen Provinzen verfolgte, zwar nicht so, dass er durch Edicte die Bekenner des christlichen Namens mit Tod bedrohte, aber durch die Volkswuth und den Eifer der Unterpräfecten hatten die Christen Manches zu leiden. Dahin gehört die freilich etwas ausgeschmückte Geschichte der vierzig Soldaten zu Sebaste in Armenien. Das steht fest, dass der Sieg Constantin's über Licinius, den jener tödten liess (Sokr. 1, 4), im Jahre 323 zugleich ein Sieg über das Heidenthum war [1]). Man kann aber nicht sagen, dass seitdem die Embleme des heidnischen Cultus auf Constantin's Münzen völlig verschwanden. Jedoch in anderer Beziehung trat allerdings seine Neigung zum Christenthum offen hervor.

Die Begünstigung desselben hing zusammen mit den umfassenden Reformationsplänen des Kaisers. Sie wurden eröffnet durch die Gründung von Neu Rom [2]). Aus dem alten Byzanz, an den Ufern des Bosporus, wurde das prächtige Constantinopel, geschmückt mit den Reichthümern und Kunstschätzen des vereinigten Morgen- und Abendlandes. Rom passte in keiner Weise zu den Plänen des Kaisers. Es hielt mit zäher Anhänglichkeit den alten Gottesdienst fest, dem es seine Grösse zu verdanken glaubte. Es war der Sitz republicanischer Bestrebungen und gewohnt, sich über die Beherrscher des Reiches frei zu äussern. Auch Constantin's Empfindlichkeit war während seiner letzten Anwesenheit in Rom, so glänzend die Aufnahme gewesen, die ihm widerfahren, sehr gereizt worden. Erbittert über seine Vernachlässigung der väterlichen Götter, verwünschten ihn die Römer. Die Gründung Neu-Roms hat nun auf die Geschicke des Christenthums grossen Einfluss gehabt. Wäre Rom Residenz der Kaiser geblieben, so würde sich das Pabstthum nicht so leicht, wenigstens in anderer Weise entwickelt haben. Rom fiel im fünften Jahrhundert in die Hände der germanischen Völker. Constantinopel blieb bis in das fünfzehnte Jahrhundert ein Bollwerk des Christenthums, zuerst gegen die andringenden germanischen Völker, sodann später gegen den Islam und dessen Bekenner. In Constantinopel erhielt sich griechische Wissenschaft und Kunst, die im Abendlande wenig bekannt war. Der Fall Constantinopels im Jahre 1453 kam im geeigneten Zeitpunkte, um die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts vorzubereiten. Constantin begnügte sich aber nicht mit diesem riesenhaften Unternehmen. Eine Menge anderer Veränderungen wurden vorgenommen, welche darauf hinzielten, dem Reiche eine bessere Administration zu geben, die Centralisation zu befördern,

---

1) S. Dr. Frz. Goerres, kritische Untersuchungen über die licinianische Christenverfolgung Jena 1875. S. theol. Literaturzeitung Nr. 5.

2) Νεα Ρωμη. Später, nach dem Concil v. Nicäa, nannte der Kaiser die neue Stadt Constantinopel, und bestimmte durch ein Gesetz, dass sie δευτερα Ρωμη genannt würde. Sokrates 1, 16.

e Macht der Regierung zu erhöhen. Leider erhöhte Constantin sehr die bgaben und trug so zum Verfall des Reiches bei; doch wurde unter seiner ›gierung das Loos der Bauern etwas verbessert.

Das Werk der Erneuerung und Reformation des Reiches sollte nun ›rzüglich durch Begünstigung des Christenthums befestigt und gekrönt werden. ›r Kaiser suchte demnach auf alle mögliche Weise diese Religion zu heben, ch ohne die heidnische Religion zu verfolgen. Es hatte sich das Gerücht rbreitet und war auch zu den Ohren Constantin's gekommen, dass er die ›iden mit Gewalt von ihrer Religion abwendig zu machen gedenke. Conıntin befliss sich, dieses Gerücht Lügen zu strafen. In zwei Gesetzen vom hre 319 wurde auf das Bestimmteste Religionsfreiheit gewährt. Auch äter sprach der Kaiser die Grundsätze der Toleranz aus. In seinen an wisse morgenländische Provinzen gerichteten Proclamationen erklärte er, emand solle den Andern wegen der Religion beunruhigen, Jeder solle das ın, was seine Seele will. „Wir besitzen, o Gott," heisst es in derselben oclamation, „das strahlende Haus deiner Wahrheit, das du uns unserer tur gemäss gegeben hast [1]). Wir wünschen, dass diese Wahrheit auch n Heiden zu Theil werde, auf dass sie mit uns die Früchte der Eintracht niessen. Aber Niemand unterstehe sich, den Frieden des Andern zu stöı durch seine abweichende Ueberzeugung. Jeder suche dem Andern nützı zu werden nach dem Masse der ihm gewordenen Erkenntniss; wenn es ht möglich ist, so lasse er ihn seinen Weg gehen." Dieselben Proclamanen waren übrigens bestimmt darauf berechnet, die Heiden zum Christenım hinzuziehen. Eine derselben fing mit den Worten an: „Allmächtiger, bitten dich, du mögest ihnen das Heil bringen durch mich, deinen Diener. liebe aufrichtig deinen Namen und fürchte deine Macht, welche du mir ch vielfältige Zeugnisse kund gegeben hast." Dagegen machte er geltend, s die Verfolger der Christen ein schmähliches Ende genommen. Er beıgte sich nicht mit dem geschriebenen Worte. Er hielt auch Predigten Gegenwart des Hofes und vieler tausend Zuhörer. Sein Thema war in Regel die Widerlegung des Götzendienstes, der Monotheismus, die Vorıng, die Erlösung und das Gericht; doch machte er auch Ausfälle gegen Gewaltthätigen und Geldsüchtigen. Von der Wirkung dieser Predigten ss Euseb freilich nichts zu sagen. Diesen Kundgebungen suchte der ser dadurch Nachdruck zu geben, dass er diejenigen, die das Christenn annahmen, reichlich unterstützte. Er war sich zwar wohl bewusst, dass ın durch solche Mittel keine wahre Bekehrung zu Stande kommen könne. h legte er schon grossen Werth darauf, dass die Menschen sich zum istenthum äusserlich bekannten. Zu seiner Rechtfertigung berief er sich, lich ohne allen Grund auf Philipp. 1, 18. Er hielt dafür, die meisten ıschen würden ohne inneren Zug gewonnen; sie müssten durch äussere ge angezogen werden; man müsse wie ein weiser Arzt allerlei Mittel enden.

---

1) Euseb de vita Const. 2, 56. Die Stelle wird sehr verschieden übersetzt: ὁνπερ ον) κατα φυσιν δεδωκας. Neander richtig, aber paraphrasirend: wie es unsere Naverlangt.

So strömten denn die Heiden massenhaft in die Kirche. Die neue Wendung der Dinge machte einen wunderbaren Eindruck auf die Gemüther. Bei dem Schlusse der nicänischen Synode versammelte Constantin in Nikomedien die anwesenden Bischöfe und gab ihnen ein Gastmahl, wobei sie glänzend empfangen und bewirthet wurden. Krieger mit gezogenen Schwerdtern hüteten die kaiserlichen Gemächer und inmitten derselben gingen furchtlos die Männer Gottes. Einige Bischöfe durften am Tische des Kaisers speisen: die anderen hatten sich an anderen Tischen niedergelassen. Es schien das Bild des Reiches Christi hingezaubert zu sein. Das Ganze sah mehr einem Traume als einer wirklichen Begebenheit ähnlich; so berichtet Euseb de vita Const 3, 15. Wohl war es ein schöner Traum! Es lässt sich von vornherein erwarten, dass Constantin selbst dergleichen Lobeserhebungen zu hören bekam; doch er wies solche zurück. Zugleich aber forderte er die Bischöfe auf, neue Kirchen zu bauen, und baute selbst deren einige, auf dem heiligen Grabe in Jerusalem, sodann auf dem Oelberge, in Bethlehem. Er suchte die Praefecturen wo möglich an Christen zu vertheilen; doch musste er in hohen Staatsämtern Heiden dulden. Denn gerade die angesehensten römischen Familien blieben der alten Religion getreu. Im Jahre 331 wurden den Göttern in Rom neue Altäre errichtet.

Schon um deswillen musste der Kaiser sich vor Verfolgung des Heidenthums hüten. Was er Gewaltsames gegen dasselbe unternahm, beschränkt sich darauf, dass er im Morgenlande mehrere weniger gebrauchte heidnische Tempel in christliche Kirchen umwandelte und einige sittlich anstössige Culte, den der Aphrodite zu Aphaka in Phönicien, des Nil in Aegypten aufhob. Das war Polizeimassregel. Eher liesse sich die Zerstörung des Tempels Aesculaps zu Aegae in Cilicien als der sonstigen Toleranz Constantin's widersprechend darstellen, der Tempel war voll behangen mit den Weihgeschenken derer, die dem Gotte ihre Heilung zu verdanken wähnten. Nicht blos das Volk, auch die Gebildeten priesen diese Wunderheilungen. Um den Täuschungen, die dabei unterliefen, ein Ende zu machen, liess Constantin den Tempel zerstören und fällte damit eine wesentliche Stütze des Heidenthums in jener Gegenden. Doch das sind vereinzelte Beispiele. In Constantinopel liess er heidnische Tempel bauen. Bei der Einweihung der Stadt wurden heidnische Geheimgebräuche gefeiert. Auch Anderen gestattete der Kaiser die Erbauung von heidnischen Tempeln. Am Ende seines Lebens soll er aber den alten Gottesdienst förmlich verboten haben. Sein Sohn Constantius spricht davon in einem Gesetze vom Jahr 341. Das würde zu dem stimmen, was Euseb (de vita Const. 2, 45. 4, 23) und auch Theodoret (H. E. 1, 2) berichten. Indessen ist es auffallend, dass sich jenes Gesetz nirgends aufgezeichnet findet. Daher meinen Einige, es sei zurückgenommen worden, Andere, es habe sich blos auf unsittliche Culte bezogen. Soviel ist gewiss, dass es nicht zur Ausführung kam. Daher der heidnische Rhetor Libanius sich später darauf berufen konnte, dass Constantin den alten Gottesdienst unangetastet gelassen habe, so wie denn die Schrift des christlichen *Firmicus Maternus,* die aus den nächsten Jahren nach Constantin's Tode stammt, den massenhaften Fortbestand der Opfer und Mysterien bezeugt. Politik mag mit im Spiele gewesen sein. Den christlichen Geistlichen zu Gefallen mag Con-

stantin den alten Gottesdienst zuletzt verboten, und aus Rücksicht auf die heidnische Partei das Verbot nicht aufrecht gehalten haben.

Bis an das Ende seines Lebens blieb er Katechumene und nahm daher nicht Theil an allen Handlungen des christlichen Gottesdienstes. Nahe am Tode empfing er die Taufe aus den Händen Euseb's, des Bischofs von Nikomedien, im Jahre 337. Sein Andenken haben Heiden und Christen, jene durch Versetzung unter die Götter, diese, nämlich die griechischen Christen, durch Aufnahme unter die Heiligen zu ehren gesucht. Sein Name ist durch manche Gewaltthätigkeit befleckt, besonders aber durch die Hinrichtung seines trefflichen Sohnes Crispus auf Anstiften seiner Gemahlin Fausta (326). Als er des Crispus Unschuld erkannte, liess er auch Fausta hinrichten. Daran knüpft sich eine gehässige Sage über die Beweggründe seines Uebertrittes zum Christenthum. Kaiser Julian, Zosimus (2, 29) und Sozomenus (1, 5) sind die Gewährsmänner dafür. Gefoltert durch Gewissensbisse über jene Mordthaten habe sich Constantin an die heidnischen Priester, nach Sozomenus an den neuplatonischen Philosophen Sopater um Entsündigung gewendet. Diese hätten erwiedert, für solche Missethaten gebe es keine Entsündigung. Darauf habe sich ein Aegyptier in seine Nähe zu drängen gewusst und ihm die Ueberzeugung beigebracht, dass das Christenthum jede Missethat abzuwaschen fähig sei. Nach Sozomenus waren es christliche Priester, welche ihm versprachen, ihn durch Busse und Taufe von allen Sünden zu befreien. Darauf sei er Christ geworden und von dieser Zeit an habe er gesucht, die Unterthanen zur Annahme des Christenthums zu vermögen. Diese Erzählung wird schon durch die Chronologie widerlegt. Schon vor 326 hatte sich Constantin zum Christenthum bekannt, und er wartete noch volle eilf Jahre, bis er, am Rande des Grabes stehend, die Taufe begehrte, da es doch nach jener Erzählung wahrscheinlich wäre, dass er sich sobald als möglich die Taufe hätte geben lassen. Uebrigens ist es schwer zu glauben, dass heidnische Priester die einzig-artige Gelegenheit nicht benützt hätten, um den mächtigen Herrscher zu gewinnen. Da aber Constantin's Zweideutigkeit niemals völlig aufhörte, so begreift man um so eher, dass die heidnischen Gegner ihm solche Zurückwendung zu der alten Religion andichteten. Die Erzählung ist das Gegenstück zu dem Kreuze in der Luft, wodurch seine Bekehrung zum Christenthum bewirkt sein sollte. — Noch muss angeführt werden, dass Constantin in seinem Eifer für die neue Religion auch durch seine Mutter, die Kaiserin Helena ermuntert wurde. Sie hatte eine Frömmigkeit, die sehr an Aeusserlichkeiten hing und dadurch schädlichen Einfluss übte. Sie wallfahrtete nach Palästina und kniete andächtig an der Stätte, welche man ihr als die Kreuzigungsstätte des Heilandes bezeichnete.

Wie sehr auch in der ganzen Handlungsweise Constantin's der politische Gesichtspunkt sich geltend macht, so lässt sich doch nicht erweisen, dass seine Begünstigung des Christenthums blos aus politischer Berechnung floss und keinen Anhaltspunkt in seiner persönlichen Ueberzeugung hatte. Es ist zu bedauern, dass der erste christliche Kaiser kein reinerer Charakter gewesen. Aber dass er seine Zeit verstanden, wird ihm Niemand mit Recht bestreiten. Dass er die richtige Einsicht hatte und darnach seine Maass-

regeln traf, das ist seine Grösse. Die durch ihn vollzogene Verbindung von Kirche und Staat muss übrigens nicht blos nach ihren Auswüchsen, die sich schon unter seiner Regierung, noch mehr aber später zeigten, beurtheilt werden

Nach dem Tode Constantin's nahm die Reaction gegen das Heidenthum und die Begünstigung des Christenthums von Seiten der Beherrscher de Staates wachsend zu, jedoch nicht ohne eine neue Reaction des Heidenthum gegen das Christenthum vorzubereiten. Constantin hatte drei Söhne hinter lassen, wovon der erste, Constantin II. in einem Kriege mit seinen Brüder das Leben verlor. Die beiden überlebenden Söhne, an Regententugend de Vater sehr unähnlich, theilten sich in die Herrschaft. Constans war Kais des Abendlandes, Constantius des Morgenlandes. Beide beobachteten in ihre Verhältniss zur alten Religion nicht dieselbe Mässigung wie ihr Vater. S erliessen gemeinsame Gesetze, welche das Heidenthum verboten. Doc musste Constans, weil es im Abendlande noch stärkere Wurzeln hatte, a im Morgenlande, milder verfahren als sein Bruder. So verbot er die Ze störung der heidnischen Tempel ausserhalb der Mauern der Städte. Ei Reisender, der 347 Rom besuchte, fand daselbst noch sieben Vestaline den Cultus des Jupiter, der Sonne und der Mutter der Götter vor. Con stantius konnte unumschränkter verfahren. Im Jahre 341 erliess er ein be sonderes Edict für das Morgenland, wodurch aller und jeder Götzendiens bei Strafe verboten wurde. Als er im Jahre 350 nach dem Tod des Bruder die Herrschaft über das ganze Reich in sich vereinigt hatte, schärfte er sein Massregeln. Da ungeachtet der erlassenen Gesetze das Heidenthum imme noch fortdauerte, verbot er im Jahre 353 die Ausübung des alten Gotte dienstes unter Androhung der Todesstrafe und der Confiscation der Güte Dieselben Strafen sollten diejenigen Statthalter treffen, die jenes Gesetz nich handhabten. Nur in Rom und in Alexandrien kam es nicht zur Ausführun Der Kaiser selbst sah 357 bei einem Besuche in Rom dem alten Religion wesen ruhig zu und liess alles Bestehende unangetastet. Doch sah er d Heidenthum bereits als politisch gefährlich an, — sowie früher das Christe thum als politisch gefährlich gegolten hatte. Es lässt sich nicht läugne dass die Christen selbst die Repressivmassregeln gegen das Heidenthu billigten und den Kaiser dazu antrieben. In diesem Sinne hatte sich sch Firmicus Maternus ausgesprochen in seiner Schrift *de errore prof narum religionum*, zwischen 343—350 beiden Kaisern gewidmet. Folge solcher Massregeln drangen viele Unwürdige in die Kirche ein, d freilich wohl auch von der Ohnmacht der alten Götter, mithin von der Nic tigkeit derselben überzeugt worden waren.

Indessen zog das Heidenthum aus der Bedrückung, die es erleid musste, doch einigen Vortheil. Sie bildete nämlich einen schneidenden Co trast gegen die früher von den Christen ausgesprochenen Grundsätze üb Religionsfreiheit. Die Heiden fingen an, ihre alten Angriffe auf das Christe thum zu erneuern: was Gutes und Wahres daran sei, das sei den alt Philosophen entlehnt, alles Uebrige nichts als Aberglaube. Die theologisch Streitigkeiten warfen in den Augen der Heiden auch ein ungünstiges Lic auf die Christen und die Sache, die sie vertraten. Auf den heidnisch Theatern wurde wie früher die *turba* der heidnischen Götter, so jetzt d

Evangelium verspottet. Uebrigens hatten die Heiden wie vor Alters die bedeutendsten Bildungsanstalten des Reiches inne. Die berühmte Schule der Rhetorik in Athen wurde durch heidnische Lehrer geleitet. In Alexandrien waren auch Heiden an den wissenschaftlichen Anstalten thätig. Die berühmtesten Redner jener Zeit waren Heiden; es genügt, den einen Libanius hervorzuheben. Der Neuplatonismus suchte das Heidenthum zu verjüngen, wissenschaftlich zu rechtfertigen, das Unsittliche in den Mythen durch allegorische Erklärung zu beseitigen. Dadurch konnte er unbefestigte Gemüther anziehen und gewinnen. Die Heiden setzten grosse Hoffnung auf einen kaiserlichen Prinzen, den sie insgeheim für ihre Religion gewonnen hatten und dem die Thronfolge nach dem Recht der Verwandtschaft zugesichert war. Dieser Prinz war

### 2) Julian, zubenannt der Abtrünnige, Apostata [1]).

Wie ist es gekommen, dass ein Mann, der seinem eigenen Geständnisse zu Folge sich bis in das zwanzigste Lebensjahr zum Christenthum bekannt hatte, sich demselben bis zur höchsten Abneigung entfremdete, sich in die veralteten Religionsformen und Anschauungen völlig einlebte und alle Kraft seines Geistes und Charakters sowie auch seine hohe Stellung als Kaiser auf die sisyphische Arbeit verwendete, die Geschichte rückgängig zu machen?

Julian war der Sohn des Julius Constantius, eines Stiefbruders von Kaiser Constantin, mithin eines Vetters des regierenden Kaisers Constantin. Seine Mutter war einige Tage nach seiner Geburt gestorben. Sein Vater, ein älterer Bruder und mehrere Verwandte wurden, als Julian sechs Jahre alt war, in einem Aufruhr der Soldaten getödtet. Von der ganzen Familie blieben nur Julian und der ältere Bruder Gallus am Leben. Man gab diese Mordthaten dem Kaiser Constantius schuld; doch erfuhren die beiden jungen Prinzen nicht die volle Wahrheit, die überhaupt schwer herauszufinden wäre. Julian selbst erhebt in dieser Beziehung gegen seinen kaiserlichen Vetter keine Vorwürfe. Er beklagt sich aber über die sechsjährige Einsamkeit auf einem kaiserlichen Schlosse in Kappadocien, wo er und sein Bruder Gallus nur mit Sklaven Umgang hatten. Nach Constantinopel zurückgerufen wurde er argwöhnisch beobachtet und fühlte sich von allen Seiten gehemmt. Um die spätere Abwendung vom Christenthum zu erklären, hat man sich auf die frommen Uebungen berufen, wozu Julian nebst Gallus in der ersten Jugend angehalten worden. Doch Julian spricht nicht davon in seiner Epistel an die Athener, worin er Alles aufzählt, was er von Constantin erdulden musste. Man hat auch das geltend gemacht, dass die christliche Religion damals schon ziemlich ausgeartet war. Doch, wenn gleich einiges Prunk- und Ce-

---

1) S. Juliani Imperatoris Opera et Cyrilli contra impium Julianum lib. X ed. Ezechiel Spanhemius. Lipsiae 1696. Die Opera sind Reden, Abhandlungen und Briefe. Das Werk von Cyrill von Alexandrien ist wichtig wegen der Fragmente von Julian's drei Büchern gegen das Christenthum, die es enthält; sie sind französisch herausgegeben worden vom Marquis d'Argens. 3. Ausgabe. Berlin 1769. Dazu kommen als Quellen der λογος επιταφιος des Libanius, Ammianus Marcellinus, Zosimus und die christlichen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus, Theodoret.

rimonienwesen eingedrungen, so war diess Julian gewiss nicht zuwider, sondern vielmehr willkommen. Grösseres Gewicht hat der Umstand, dass die theologischen Streitigkeiten schon einen hohen Grad von Animosität erreicht hatten und daher wohl geeignet waren, ein unbefestigtes oder schwankendes Gemüth vom Christenthum abzustossen. Ebenso bedeutsam ist der Umstand, dass Julian keine Vertreter des Christenthums fand, die ihm eine wahrhafte Achtung für dasselbe hätten einflössen können; nicht als ob es keine gegeben hätte, aber am Hofe gewiss nicht.

Doch die Entscheidung konnte durch das Alles nicht gegeben werden. Gallus hatte dieselben Erfahrungen zu machen wie sein Bruder, er wuchs unter denselben Einflüssen und Eindrücken auf — und wurde nicht Heide. Die Bekehrung Julian's zu der alten Religion geschah in Folge der eigenen Naturanlage desselben einerseits und der Verbindung mit der heidnischen Partei im Reiche andererseits.

Es war in Julian's Seele ein angeborener Zug nach dem antiken Heidenthum; er war, wenn der Ausdruck erlaubt ist, heidnisch angelegt. Seine Freude an der Natur, wie er sie seit den frühesten Lebensjahren empfand, war eine Hingabe an die Natur, er spricht daher von einer angeborenen Sehnsucht nach dem grossen Gotte Helios, der ihm in der Sonne verkörpert entgegentrat. Vor dem Glanze dieses Gottes musste die Knechtsgestalt des Menschensohnes völlig erbleichen. Die Neigung zu den alten Gottheiten wurde genährt durch den Lehrer, der mit ihm Homer las und der mittelst der allegorischen Erklärung die anstössigsten Dinge der heidnischen Mythologie in ein täuschendes Gewand zu kleiden wusste. So war er vorbereitet, an heidnischen Geisteserzeugnissen ein besonderes Wohlgefallen zu finden. Als man ihm gestattete, sich nach Nikomedien zu begeben, hätte er gar zu gerne den daselbst lehrenden Libanius gehört. Das Verbot, ihn zu hören, steigerte nur seine Begierde, und es lässt sich denken, mit welcher Lust er die Collegienhefte des Libanius, die er sich zu verschaffen gewusst hatte, las. Damals that er bereits einen entscheidenden Schritt zur Annäherung an das Heidenthum durch seine Verbindung mit der heidnischen Partei, die ihn auch mit dem Neuplatonismus befreundete. Die heidnischen Philosophen schmeichelten seinem hohen Selbstgefühle, indem sie ihm Weissagungen mittheilten von einem bevorstehenden Siege der Götter, den er berufen sei herbeizuführen. Durch Göttererscheinungen begeistert und bearbeitet trat er in Nikomedien bereits zum Heidenthum über, doch ohne das Christenthum aufzugeben. Gerade damals soll er, um allem Argwohn vorzubeugen, mit geschorenem Kopfe und in mönchischem Aufzuge aufgetreten sein. Um Constantius noch besser zu täuschen, liess er sich als Lector aufnehmen. Doch immerfort von Constantius argwöhnisch bewacht, entfloh er mit dem Neuplatoniker und Theurgen Maximus, der sich seit einiger Zeit an ihn gemacht, nach Jonien, wo das Werk der Bekehrung zum Heidenthum vollendet wurde. Da erhielt er die Weisung, sich nach Athen zu begeben. Wenn Constantius ihn eigens zum Heidenthum hätte locken wollen, hätte er keinen passenderen Ort wählen können. Athen war der reizendste Sitz der alten Religion. Berühmte Lehrer empfahlen sie daselbst mit einschmeichelnder Beredtsamkeit. Ringsherum, auf den Höhen und in den Thälern standen

herrlichen Wohnungen der heimischen Götter; wo man hinblickte, traten
se in freundlich winkenden und Ehrfurcht gebietenden Gestalten den
schauern entgegen. In Athen wurden manche christliche Jünglinge wieder
die alte Religion gewonnen, — Julian in seiner Anhänglichkeit an die-
be befestigt. Er vertiefte sich in die neuplatonische Philosophie und wurde
die Wahrsager- und Zauberkünste eingeweiht. Opfer wurden von den
iden den Göttern dargebracht, damit sie ihn einst auf den Thron erheben
chten. Er selber vertraute sich besonders dem Oberpriester von Eleusis,
ı dem die Heiden rühmten, dass er allein unter allen Menschen ohne
nde sei.

Da wurde er plötzlich gegen alle Erwartung in die politische Laufbahn
ıeingeworfen. Constantius ernannte ihn zum Cäsar und schickte ihn nach
ıllien, wo die römische Herrschaft durch die einbrechenden Germanen er-
hüttert war. Wahrscheinlich durch seine Gattin, die Kaiserin Eusebia
ewogen, gab er ihm damals die eigene Schwester Helena zur Frau. Da aber
ılian ohne alle Kenntniss der Kriegskunst war, erhielten die Befehlshaber
er Truppen den eigentlichen Oberbefehl, er selbst zunächst nur die nomi-
elle Oberleitung. Er suchte das ihm Mangelnde zu ersetzen und wurde
ıld ein geschickter und tapferer Feldherr. Er führte, sagt Libanius, die
Vaffen, als ob er von Anfang an statt mit Büchern sich mit den Waffen
ɔgegeben hätte. Er wurde der Abgott der Legionen, der Schrecken der
einde, — daneben lag er eifrig seinen Studien ob, verehrte im Geheimen
e Götter und trat öffentlich als Christ auf. Um allen Verdacht von Seiten
es Kaisers zu beseitigen, veröffentlichte er damals eine Lobrede auf den-
elben. Der Conflict, der sich bald darauf zwischen beiden Herrschern er-
oben und der in einen Bürgerkrieg auszulaufen drohte, wurde durch den
od des Constantius beseitigt, worauf Julian 361 den Thron bestieg, unter
em Jubel der heidnischen Partei, während die Christen in banger Erwartung
er kommenden Dinge waren.

Sein Versuch einer Restauration des Heidenthums hing aufs engste
ısammen mit seinem Streben nach einer durchgehenden Reformation des
taates, nach Herstellung der altrömischen Grösse, wobei ihm als Ideal
nes Herrschers das Bild Mark Aurels vorschwebte. Wie dieser sah er in
er Aufrechthaltung der alten Religion die unentbehrlichste Stütze des Thrones,
e nothwendige Bedingung der Wohlfahrt des Reiches. Es war diesem
einem Streben Wahres und Gutes beigemischt. Julian hat sich als Kaiser
mehrfacher Beziehung um das Reich Verdienste erworben. Er wollte nicht
ırch Andere regieren, er bestrebte sich, gegen seine Unterthanen mild,
ohlthätig und gerecht zu sein. Er verringerte die seit Constantin ungeheuer
rückend gewordenen Abgaben; gleich nach seiner Thronbesteigung that er
en grossen, gangbar gewordenen Verschwendungen Einhalt. Er schaffte
ne Menge überflüssiger Hofbedienten ab, er lebte in der äussersten Ein-
chheit und Strenge gegen sich selbst, welche Tugend er bis zum Cynismus
ieb, wodurch er sich in seinem Ansehen selbst bei seinen heidnischen An-
ngern schadete.

Der Plan einer Restauration des Heidenthums brachte mit sich eine
ekämpfung des Christenthums. Da nun aber dieses durch die Zahl seiner

Bekenner, durch Aneignung höherer Bildung, durch wohlthätige Einwirkun
auf manche Lebensverhältnisse schon eine bedeutende Macht im Reiche ge
worden, so unternahm Julian mit jener Bekämpfung eine politisch-religiös
Revolution von höchst zweifelhaftem Erfolge. Doch solche Bedenken lage
ihm fern. Er meinte wohl, dass, sowie Viele um irdischer Vortheile willen de
christlichen Glauben angenommen, eben so Viele ihn um derselben Vortheil
willen wieder aufgeben würden. Um so mehr mochte sich ihm dieser Gedanke empfehlen, da er das Christenthum so tief stellte, so gründlich verachtete. Aus den Bruchstücken der drei Bücher gegen die Christen, die er am Ende seines Lebens in Antiochien schrieb, ersehen wir so wie seine Kenntniss der heiligen Schrift, so auch seine Unwissenheit in Sachen des Christenthums. Es ist ihm eine unglückliche Verunstaltung des Judenthums und das Judenthum selbst wenig verschieden vom Heidenthum, mit dem es die Opfer gemein hat: ein Beweis seiner oberflächlichen Betrachtungsweise. Seine Ansichten erinnern auffallend an die der französischen Deisten des achtzehnten Jahrhunderts und sind auch von diesen mit gebührender Anerkennung aufgenommen worden. Unbegreiflich ist ihm die Verehrung, welche die Christen dem Herrn darbrachten, der in dreissig Jahren nichts der Rede Werthes zu Stande gebracht, ausser dass er einige Lahme und Blinde geheilt und einige gemeine Leute zum Glauben an ihn überredet habe. Er verspottete die Christen, — die Galiläer, wie er sie verächtlich nannte, als Thoren, die einen todten Juden verehrten. Er setzte das Christenthum und dessen Bekenner auf die unterste Stufe der Geistesbildung. Er meinte, den Grund, warum die Christen sich dem Studium der classischen Literatur zuwendeten, sei das Bewusstsein der Mangelhaftigkeit ihrer Religion und ihrer Religionsurkunden. „Durch diese Studien, sagte er, sind die Besseren unter euch zum Abfall vom christlichen Glauben bewogen worden. Eure Schriften machen keinen Menschen weise. Durch die unsrigen dagegen wird er tapfer, erobernd, thätig, weise, und wenn er gute Anlagen hat, ein Held. — „Wir sind von den Göttern verschiedene Künste der Theurgie gelehrt worden." „Oft bin ich von Aeskulap geheilt worden", setzt er ruhmredig hinzu. Durch der Götter Gunst glaubte er allen Gefahren, womit der Argwohn des Constantius ihn bedroht hatte, entronnen und aus der Verbannung auf den Thron erhoben zu sein. Auf den Thron erhoben wollte er nun den Göttern seinen Dank bezeugen, den alten Weisen und Helden nachstreben. Darin gefiel sich seine stolze Seele und wendete sich verächtlich hinweg von dem göttlichen Dulder am Kreuze.

So wurde ihm die Wiederbelebung der alten Religion zur religiösen Pflicht und er hätte sie versuchen müssen, gesetzt auch, dass er starken Zweifel am Gelingen seines Vorhabens gehabt hätte. Die Art, wie er verfuhr, zeigt übrigens, dass er sich die Schwierigkeiten der Aufgabe nicht ganz verhehlte. Die Geschichte, — wie seine eigenen Aussagen es bezeugen (Sokrates 5, 4), hatte ihn gelehrt, dass der offene Krieg die verfolgte Partei nur bestärke, dass das Blut der Märtyrer eine Aussaat neuer Bekenner sei. Er hasste daher das Märtyrerthum und mochte den Christen die Ehre und den Vortheil desselben nicht gönnen. Deswegen suchte er die christliche Kirche allmählich zu untergraben. Er übte eine sanfte Gewaltthätigkeit aus, nach

dem treffenden Ausdrucke Gregor's von Nazianz. Er scheute sich vor offenkundiger Gewaltthätigkeit, damit er nicht tyrannisch erschiene. Daher verkündigte er allgemeine Duldung für die Christen und erklärte sich auf's Bestimmteste gegen deren Bestrafung, sich mit der Hoffnung schmeichelnd, dass sie sich bald vom christlichen Glauben abwenden würden. Er rechnete es sich zum Verdienst an, dass er die verschiedenen theologischen Parteien frei gewähren liess, dass er alsobald nach Besteigung des Thrones die durch Constantius verbannten Bischöfe zurückrief. Er verbot den Christen als öffentliche Lehrer der classischen Literatur aufzutreten; denn es komme ihm ungereimt vor, dass diejenigen die Schriften der classischen Schriftsteller auslegen, welche die von ihnen verehrten Götter verachten. Ein harter Schlag für die Christen, da Julian durch jenes Verbot einer unter den Christen ziemlich verbreiteten Richtung entgegenkam. Aus der Art, wie Sozomenus das Studium der alten Literatur rechtfertigt, ist zu ersehen, wie sehr er den Einfluss jener Massregel befürchtete [1]). Julian liess es nicht bei dieser Art von Hemmung bewenden. Er entzog den Geistlichen die ihnen von Constantin ertheilten Rechte und Privilegien; er suchte wo möglich die Ehrenstellen in die Hände von Heiden zu bringen. Manche Kirchen und dazu gehörige Grundstücke mussten an Heiden abgetreten werden. So blieb auch manche Frevelthat des heidnischen Pöbels ungestraft, wenn gleich er sie im Allgemeinen nicht gerne sah. Unruhige Christen dagegen wurden sehr hart bestraft. — Die christlichen Geschichtschreiber führen eine stattliche Reihe von Märtyrern unter diesem Kaiser auf (S. Sozom. 5, 9).

Zur positiven Restauration der alten Religion benützte er neben seiner kaiserlichen Machtvollkommenheit seine Stellung und Würde als Pontifex maximus, die mit der Imperatorenwürde verbunden war. Sein Streben ging dahin, in seiner eigenen Person das Ideal eines wahren Priesters, als Muster der Götter- und Menschenliebe, der Rechtschaffenheit und Strenge gegen sich selbst darzustellen [2]). Daher entstanden seine Reden und Briefe; daher er auch unermüdlich war in Darbringung von Opfern, wodurch er selbst seinen Anhängern Anstoss gab und sich lächerlich machte, so dass, wie Ammianus berichtet, viele fürchteten, wenn er als Sieger aus dem Kriege gegen die Parther heimkehrte, würde bald ein Mangel an Ochsen eintreten. Die gebildeten Heiden ärgerten sich auch daran, dass er, beseelt vom gewöhnlichen Eifer der Convertiten, den alten Kram von Wahrsagereien, Augurien, Haruspicien und anderen Gaukeleien wieder aufbrachte [3]). Geleitet von demselben Streben, der alten Religion wieder aufzuhelfen, traf er allerdings noch bessere Maassregeln. Dem von ihm so sehr verachteten Christenthum entlehnte er einige Einrichtungen, wodurch sich die Kirche grossen

---

1) Sie ist nicht so zu verstehen, wie man aus Sokrates 3, 16. Sozom. 5, 18 schliessen könnte, dass die Christen überhaupt nicht durften die alte Literatur studiren; unter der Leitung heidnischer Lehrer blieb ihnen dieses unverwehrt. S. auch Ammianus Marcellinus 25, 4.

2) S. darüber Ullmann, Gregor v. Nazianz 527 u. ff.

3) So dass selbst Ammianus Marcellinus lib. 25, 4 bekennt, er sei mehr superstitiosus quam sacrorum legitimus observator gewesen.

Einfluss auf die Völker verschafft hatte. So befahl er die Einrichtung von Armenhäusern, von Herbergen zur Aufnahme der Fremden; er selbst theilte mit fürstlicher Freigebigkeit Almosen aus, er wollte, dass man die Christen nachahme, die durch Almosen ihren Anhang verstärkten. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung sein Brief an Arsacius, Oberpriester in Galatien (bei Sozom. 5, 16). Er ging noch weiter auf diesem Wege. Er bemühte sich, das christliche Institut der Volksbelehrung und Predigt nachzuahmen. Priester in purpurne Prachtgewänder gekleidet, — so hatte es der Kaiser ausdrücklich befohlen, — erschienen auf der Bühne der Redner und trugen in schwülstigen Worten allegorische Erklärungen der Mythen vor. Julian wollte selbst eine der christlichen nachgeahmte hierarchische Abstufung der Religionsdiener einführen. — Was noch bezeichnender ist, er führte sogar Kirchenzucht ein; in seiner Eigenschaft als Pontifex maximus handhabte er den Bann gegen Unwürdige.

So endete denn diese stolze Erhebung über das Christenthum mit einer indirecten Anerkennung desselben und mit einem der alten Religion ausgestellten Armuthszeugnisse. Julian wurde sich mehr und mehr der Schwierigkeiten seiner Aufgabe bewusst. Er erging sich in Klagen, dass die Galiläer für ihre Religion viel mehr Eifer hätten als die Heiden. Daher, was die christlichen Geschichtschreiber berichten, gar nicht unwahrscheinlich ist, dass er kurz vor seinem Tode bekannt habe, er werde nach beendigtem Kriege (mit den Parthern) gegen die Christen schärfer auftreten als bis dahin. In diesem Kriege starb er, getroffen, nach der Aussage der Heiden von einem christlichen Soldaten, im Jahre 363, im zweiunddreissigsten Lebensjahre, im dritten Jahre seiner Regierung. Die christliche Sage, von Theodorus (H. E. 3, 25) aufbewahrt, legte dem Sterbenden die Worte in den Mund: „Galiläer, du hast gesiegt“ [1]). Das trifft zusammen mit der durch Ammianus Marcellinus beglaubigten Aussage des Sterbenden, dass die nützlichsten Massregeln nicht immer mit Erfolg gekrönt werden [2]).

### 3) Weitere Entwicklung bis zum Ende der Periode.

Am Anfange der Regierung Julian's hatte Gregor von Nazianz das grosse Wort ausgesprochen, dass die Kirche mehr die inneren als die äusseren Feinde zu fürchten habe. Nach dem Tode jenes Kaisers ermahnte er die Christen, durch ihre Mässigung im Glücke zu zeigen, dass sie die ihnen widerfahrene Züchtigung wohl benützt hätten, und den Heiden nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten gedächten. In der That herrschte von nun an Religionsfreiheit bis zum Jahre 381, als wohlthätige Rückwirkung von Julian's Regierung, zum Theil auch in Folge der mannigfaltigen Gefahren, womit das Reich durch die germanischen Völker bedroht wurde. Zunächst nach Julian's Tode ergriff zwar grosse Angst die Gemüther der Heiden. Sie verschlossen ihre

---

1) Νενικηκας, Γαλιλαιε.

2) So war es ihm auch ergangen, als er aus Achtung gegen die jüdische Religion als ächte Volksreligion den Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem erlaubte. Aus dem bituminösen Boden erhoben sich Feuerflammen, welche einige Arbeiter tödteten, so dass der Bau aufgegeben wurde. Ammian. Marc. 23, 1.

Tempel, ihre Priester verbargen sich aus Furcht vor Repressalien von Seiten der Christen. Allerdings mussten die Heiden manchen Schadenersatz geben und einzelne Misshandlungen kamen vor. Doch bemühte sich Jovian, der neue Kaiser, selbst ein eifriger Christ, seine heidnischen Unterthanen zu beruhigen, indem er durch das erste der von ihm erlassenen Gesetze Religionsfreiheit gewährte und nur den Gebrauch der heidnischen *sacra* zur Magie verbot. Diess rühmte der heidnische Rhetor Themistius in einer damals vor dem Kaiser gehaltenen Rede bei Anlass des von diesem angetretenen Consulates: „Ihr allein scheint zu wissen, dass der Regent von seinen Unterthanen nicht Alles erzwingen kann, dass es Dinge gibt, die über jeden Zwang, jede Drohung, jedes Gebot erhaben sind, wie überhaupt alle Tugend und insbesondere die Verehrung der Gottheit. Ihr habt sehr weise erkannt, dass bei allem diesem, wenn es nicht erheuchelt sein soll, der ungezwungene, freie Wille der Seele vorangehen muss.“ Jovian starb noch schneller als Julian im Jahre 364, aber einige seiner Nachfolger traten noch in seine Fussstapfen. Valentinian I., Kaiser des Abendlandes, † 375, obschon er früher durch sein standhaftes Bekenntniss des Christenthums sich die Ungnade Julian's zugezogen, obschon er zu despotischem Verfahren geneigt war, gewährte doch Religionsfreiheit durch mehrere Gesetze. Ammianus Marcellinus gibt ihm in dieser Beziehung das ehrenvollste Zeugniss. Dadurch wurde das Heidenthum nicht sowohl befestigt als vielmehr das Christenthum gefördert, wie man denn um diese Zeit anfing, dasselbe die Bauernreligion zu nennen [1]). Dieselben Grundsätze von Valentinian stellte Valens † 378 im Morgenlande auf und handelte darnach, nur politischer Argwohn riss ihn zu Verfolgungen hin gegen diejenigen, welche Wahrsagerei und Zauberkünste trieben. Valentinian dem ersten folgten in der Herrschaft über die Abendländer seine beiden Söhne Gratian und Valentinian II., jener siebzehn Jahre alt, dieser vier. Gratian betrat zuerst die Fussstapfen seines Vaters. Nach denselben Grundsätzen verfuhr bis 381 der kraftvolle Feldherr Theodosius, ein Spanier von Geburt, nach dem Tode des in der Schlacht von Adrianopel von den Gothen getödteten Valens, 378, von Gratian zum Beherrscher des Orients eingesetzt. Da die Gothen, welche damals bis unter die Mauern von Constantinopel vorgedrungen waren, die Aufmerksamkeit von den inneren Verhältnissen hinweglenkten, wurde die Religionsfreiheit bis zum Jahre 381 aufrecht gehalten.

Als der Gothensturm vorüber war, begann man im Morgen- und Abendlande nach und nach ein anderes Verfahren inne zu halten. Die römischen Kaiser waren Pontifices maximi und wurden bei ihrer Thronbesteigung mit den Insignien dieser Würde geschmückt. Die Sache war zuletzt reine Förmlichkeit geworden, in die auch die christlichen Kaiser sich fügten. Gratian war der erste, der sich weigerte, das heidnische oberpriesterliche Gewand

---

1) Der Name religio paganorum kommt zuerst in einem Gesetze des Kaisers Valentinian I. vom Jahre 368 vor. Dass die Uebersetzung Bauernreligion die richtige ist, ergibt sich aus der Vorrede des Orosius zu seiner Weltgeschichte: qui ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur. Auf diesen Sinn spielt auch Prudentius an, wenn er die Heiden pago implicitos nennt.

anzulegen; aber auch den Titel liess er sich nach einiger Zeit nicht mehr gefallen. — Im Versammlungssaale des römischen Senates stand ein Altar der Victoria, hochverehrt in der Stadt der Weltüberwinder, vor dem die Senatoren ihre Eidschwüre abzulegen pflegten. Der Altar war schon einmal entfernt, darauf durch Julian wiederhergestellt worden. Gratian liess ihn aufs neue fortschaffen. Er ging noch weiter: den Tempeln wurden die Grundstücke, den Vestalinen der Unterhalt aus der Staatscasse, ihnen und den Priestern die letzten Privilegien entzogen. Die Priestercollegien durften keine Vermächtnisse mehr von liegenden Gütern annehmen.

In Folge dieser Beschränkungen entstand eine Bewegung, in welcher die treibenden Beweggründe der heidnischen sowohl als der christlichen Partei deutlich zum Vorschein kamen. Im Senate befanden sich noch viele Heiden; die angesehensten römischen Familien hingen noch an der alten Religion eifrig fest, so wie denn auch die bereits gesetzlich verbotenen Opfer in Rom sowie in Alexandrien noch geduldet wurden. Da wendete sich im Namen der heidnischen Senatoren der durch persönliche Eigenschaften ausgezeichnete Senator G. Aurelius Symmachus an den Kaiser, um von ihm die Aufhebung jener Verordnungen zu erlangen. Die christlichen Senatoren, sich darauf stützend, dass sie die Majorität des Senates bildeten, beklagten sich über diesen Schritt ihrer heidnischen Collegen bei dem Kaiser durch die Vermittlung der Bischöfe Damasus von Rom und Ambrosius von Mailand. Gratian wurde darüber so unwillig, dass er Symmachus und der ihn begleitenden ansehnlichen Gesandtschaft nicht einmal Audienz ertheilte (382). Eine Hungersnoth, die im folgenden Jahre ausbrach, wurde von den Heiden als Strafe der Götter wegen der Vernachlässigung ihres Cultus gedeutet. „O ihr vaterländischen Götter, sagte damals Symmachus, verzeiht die Vernachlässigung der euch schuldigen Verehrung.“

Als im Jahre 383 Valentinian II. seinem verstorbenen Bruder Gratian in der Herrschaft über den Orient nachfolgte, erneuerte die heidnische Partei des Senates ihre Versuche. Symmachus, der inzwischen Präfect der Stadt Rom geworden, war wiederum das Organ des Senates. Er richtete an den Kaiser eine Bittschrift, worin er ihm den Rath gab, die *religio urbis* von seiner Privatreligion zu unterscheiden, und, da die Vernunft des Menschen für göttliche Dinge verschlossen sei, dem nachzufolgen, wobei sich die Väter in so vielen Jahrhunderten glücklich befunden hätten. Er versäumte nichts, was auf das Gemüth des jungen Kaisers Eindruck machen konnte; er führte Roma redend ein: „ich will, da ich frei bin, auf meine Weise leben; dieser Cultus hat die ganze Welt meinen Gesetzen unterworfen.“ Zuletzt lenkte er wieder ein, indem er bemerkte, wenn der Kaiser nur das bestehen lasse, was Rom nach altem Rechte fordern könne, so bewillige er dadurch nichts für eine ihm fremde Religion. Vielleicht hätte der Kaiser umgestimmt werden können. Manche Christen mochten zu solchen Zugeständnissen geneigt sein; im geheimen Rathe des Kaisers waren einige Heiden, welche ihn in diesem Sinne bearbeiteten. Da erfuhr Bischof Ambrosius von der Sache. Sofort wendete er sich an den jungen Kaiser: „Es geschieht keinem Unrecht, wenn ihm der allmächtige Gott vorgezogen wird. Ihm gehört Eure Ueberzeugung an. Ihr zwingt Niemand zu einer Gottesver-

ung gegen seinen Willen. Dasselbe, was Ihr Anderen gewährt, sei auch
ch gestattet. Wenn aber einige Namenchristen zu solchem Beschlusse
hen, so lasst Euch durch den blosen Namen nicht täuschen. Wer solches
äth und beschliesst, der opfert. Wir Bischöfe werden das nicht ruhig
lden können. Ihr könnt zur Kirche kommen, aber Ihr werdet dort keinen
iester finden, oder einen solchen, der Euch den Zugang verwehrt. Der
rr will Eure Dienste nicht, weil ihr den Götzen gedient habt; denn er
t zu Euch gesprochen, ihr könnt nicht zweien Herren dienen." — Valen-
ian, überwunden durch solche Ansprache, ertheilte eine abschlägige
ntwort.

Im Morgenlande herrschte, wie bevorwortet, Theodosius, welcher im
hre 392 durch den Tod Valentinians II. Beherrscher des Abendlandes,
ithin des ganzen Reiches wurde. Ehe diess geschah, wurden zunächst im
orgenlande härtere Massregeln ergriffen. Theodosius fing damit an, dass
im Jahre 381 denjenigen, welche von der christlichen Religion zur heid-
schen übertraten, die Befähigung, Testamente zu machen, entzog. Ge-
einschaftlich mit Gratian verbot er damals das Opfern, soweit es mit der
agie und mit Wahrsagerkünsten in Verbindung stand, die als politisch-
fährlich galten. In der Anwendung wurde aber diess Verbot auf den gan-
n Opfercultus bezogen. Bischöfe gaben das Zeichen zu den dabei verübten
ewaltthätigkeiten, mehrere führten fanatische Haufen gegen die heidnischen
empel und munterten sie auf zu deren Zerstörung; so handelten die Bi-
höfe von Edessa, von Apamea, von Alexandrien. Schwärme von wüthenden
önchen fielen in die Tempel ein und zerstörten die Bilder der Götter; die
riester mussten schweigen, um nicht in Lebensgefahr zu gerathen. So sehr
ntfremdeten sich die Christen dem Geiste ihrer Religion. Die Heiden ver-
alten es ihnen durch Repressalien in denjenigen Gegenden, wo sie noch in
enge sich befanden. So wurden die Kirchen von Gaza, von Askalon und
erytus in Phönizien zerstört. Der Unfug wurde so gross, dass der Kaiser
it 382 demselben durch Gesetze Einhalt thun musste. Die Tempel von
dessa nahm er in Schutz, weil deren Bildsäulen mehr nach ihrem künst-
rischen als nach ihrem religiösen Werthe geschätzt werden sollten. Später
urde er in gewissen Fällen nur durch die Vorstellungen christlicher Bischöfe
ewogen, gegen diese Gewaltthätigkeiten nicht einzuschreiten. Noch im
ahre 393 erliess er ein Gesetz gegen diejenigen, welche unter dem Vorwande
es Christenthums die Synagogen, — auch diese waren nicht vor der Volks-
uth geschützt, — zu zerstören sich unterfingen. Nach jenen ersten Vor-
ängen (388—390), als gerade ein prächtiger Tempel an der Grenze gegen
ersien hin zerstört worden war, richtete Libanius seine berühmt gewordene
hutzrede für die Tempel (*ὑπερ των ἱερων*) an Kaiser Theodosius, worin
sich über die verübten Gewaltthätigkeiten mit Recht beklagt und dem
aiser manche heilsamen Wahrheiten zu Gemüthe führt. „Mit Zerstörung
r Tempel nimmt man dem Heidenthum bei dem Volke keineswegs seine
ütze, es nimmt nicht eine andere Art der Gottesverehrung an, es er-
uchelt eine andere. Warum wüthet Ihr denn also gegen die Gläu-
gen, da diess doch nicht überzeugen, sondern Gewalt gebrauchen heisst?"
e Rede blieb ohne Wirkung, was Christen und Heiden betrifft, zum deut-

lichen Beweise, dass die Principien der Parteien nach ihren Interesse sich gestalten. Sogar der Besuch der Tempel wurde im Jahre 391 v( Theodosius verboten, ebenso von Valentinian im Abendlande.

Von besonderer Bedeutung sind die Vorfälle in Alexandrien. In di ser Stadt, wo das Heidenthum noch viele und zum Theil sehr gebilde Anhänger zählte und prächtige Tempel hatte, stand damals ein Mann v( durchaus ungeistlicher Gesinnung, der Bischof Theophilus an der Spit: der Kirche. Er liess sich vom Kaiser einen Tempel des Bacchus schenke um ihn in eine christliche Kirche umzuwandeln. Die darin gefundene heidnischen Symbole der zeugenden Naturkraft liess er, um die hell nischen Mysterien, worin nach heidnischem Wahne so viele verborgei Weisheit stecken sollte, dem Gelächter und Gespötte preiszugeben, i öffentlicher Procession durch die Stadt tragen. Darüber wüthend gewor den, schaarten sich die Heiden zusammen und griffen die Christen an, voi welchen sie manche verwundeten und tödteten. Auf einer Anhöhe lag dei prächtige, kolossale Tempel des Serapis, eines der grössten Heiligthümei des Heidenthums. Dahin begaben sich die heidnischen Schaaren und er richteten daselbst ein Lager, aus welchem sie auf die Christen Ausfäll( machten, manche derselben mit sich fortschleppten und durch Marteri zum Abfalle zwangen. Ein mit ihnen eingeschlossener Philosoph, Olympus ermahnte sie, für ihre väterliche Religion, wenn es nöthig wäre, zu sterben Alle Versuche der Behörden und der Truppen, sie zum Gehorsam zu brin gen, scheiterten an dem Widerstande der erbitterten Heiden. Der Kaise ergriff nun das letzte Mittel, um diesem gefährlich werdenden Aufruhr ei Ende zu machen. Er verkündigte die Begnadigung der Theilnehmer de Aufruhres, damit sie, wie Sozomenus 7, 15 berichtet, um so leichter zui Christenthum sich bekehren möchten, aus Rücksicht auf die erwiesen Wohlthat. Zugleich aber befahl er, dass alle Tempel der Stadt, weil si den Aufruhr veranlasst hätten, zerstört werden sollten. Der Bischof übei nahm die Ausführung dieses Befehles, wobei ihm Soldaten Hülfe leistetei Der erste Sturm brach los gegen das abergläubisch verehrte Heiligthui des Serapis. Grosse Schaaren sammelten sich um dasselbe. Aengstlic gespannt waren alle Gemüther; denn eine alte Sage verkündete, das wenn die Bildsäule des Serapis stürze, Himmel und Erde zusammenbreche würden. Selbst auf die Christen übte diese Sage einen lähmenden Ein fluss aus. Lange wollte keiner an das Werk gehen. Da zerhieb ein Solda den ungeheuren Kinnbacken der Bildsäule, — unter allgemeinem Geschre der Christen und der Heiden. Nun war die Furcht gewichen, das Götterbild wurde niedergerissen, wobei, nach einem Bericht, eine Menge Mäuse aus dem hohlen Kopfe desselben sprangen. Die Bildsäule wurde verbrannt, der Tempel geschleift, — alle anderen in und um Alexandrien ebenfalls niedergerissen, oder in Kirchen und Klöster umgewandelt. Nun entstand aber eine neue Besorgniss: Serapis, um die ihm angethane Schmach zu rächen, werde die Ueberschwemmung des Nil, wovon die Fruchtbarkeit des Landes und somit die Existenz seiner Bewohner abhing, verhindern; später aber, in demselben Jahre 391 trat eine überaus reichliche Ueberschwemmung des Nil ein. Damit war die Niederlage des Heidenthums im Morgen-

lande entschieden. Im Jahre 392 wurde das Opfern als *crimen majestatis* bei Strafe verboten.

Im Abendlande ging die Unterdrückung des Heidenthums nicht so rasch vorwärts. Von Kaiser Eugenius, der nach der Ermordung Valentinian's II. durch den heidnischen Feldherrn Arbogast im Jahre 392 auf den Thron erhoben worden, erlangte die heidnische Partei, was ihr Gratian und Valentinian verweigert hatten, die Wiederaufrichtung des Altars der Victoria im Saale des römischen Senats. Doch diess Zugeständniss war das letzte Lächeln des Glückes für das dem Untergange geweihte Heidenthum. Als Theodosius auch Beherrscher des Abendlandes geworden und im Jahre 394 Eugenius besiegt hatte, forderte er den Senat auf, sich für das Christenthum zu erklären. Derselbe scheint unter knechtischen Unterwürfigkeitsbezeugungen nachgegeben zu haben. Theodosius suchte dadurch dem Opfern ein Ende zu machen, dass er die Bestreitung der Kosten aus dem öffentlichen Schatze aufhob; das hinderte den heidnischen Dichter Claudianus nicht, den Tod des Kaisers als ein Aufsteigen zu den Göttern zu schildern.

Unter den folgenden Kaisern wurde die Unterdrückung des Heidenthums mehr im Morgenlande als im Abendlande vollendet, aber auch in jenem Theile nicht gänzlich durchgesetzt. Im Morgenlande herrschten nach Theodosius I. Arcadius 395—408 und Theodosius II. 408—450. Weniger von aussen beunruhigt konnten sie die gegen das Heidenthum erlassenen Gesetze kräftiger handhaben. Mönchshaufen, mit kaiserlichen Vollmachten versehen, liessen sich bereitwillig zur Zerstörung der Tempel gebrauchen. So gewaltsam wurde verfahren, dass man selbst den durch den christlichen Pöbel verübten Mord der Philosophin Hypatia, einer wesentlichen Stütze des Heidenthums in Alexandrien, ungeahndet hingehen liess (416) [1]. In Athen suchten die daselbst lehrenden neuplatonischen Philosophen ihre Rettung in der sorgfältigsten Verhehlung ihrer heidnischen Gesinnung. Im Jahre 423 wollte Theodosius II. es dahin gestellt sein lassen, ob es noch Heiden gebe. Allerdings gab es deren und der Kaiser fand es sogar nöthig, sie gegen die Gewaltthätigkeiten derer, die Christen waren oder dafür galten, wie er sich ausdrückt, in Schutz zu nehmen, wie denn auch Augustin um dieselbe Zeit gegen diejenigen, die unter dem Vorwande der Religion Heiden beraubten, predigte: „wenn du als Christ den Heiden beraubst, hinderst du ihn, Christ zu werden.“ Anders gestaltet waren die Verhältnisse im Abendlande. Unter Honorius blieben zwar die Gesetze gegen die Heiden aufrecht stehen und wurden sogar durch neue vermehrt. Bis 426 wurden Gesetze erlassen gegen den Uebertritt vom Christenthum zum Heidenthum [2]. Diese in Betracht der damaligen Sachlage höchst auffallenden Verordnungen erklären sich so, dass manche, die sich zum Schein hatten taufen lassen, im Verborgenen den heidnischen

1) Sokrates 7, 15, gibt an, ein gewisser Lector Petrus sei an der Spitze gestanden und die Sache habe dem Ansehen des Patriarchen Cyrill sehr geschadet, woraus erhellt, dass man ihm die Schuld von diesem Morde mehr oder weniger beimass.

2) Qui nomen christianitatis induti sacrificia fecerint.

Cultus ausübten und wenn man sie entdeckte, Apostaten genannt und als solche bestraft wurden. Martinus, Bischof von Tours (375—400) zerstörte eigenmächtig heidnische Tempel. Doch mussten die Kaiser in Rom das Heidenthum dulden, das noch immer daselbst Anhänger hatte. In mehreren Theilen des Abendlandes erlaubten sich die Heiden Gewaltthätigkeiten. Christliche Missionare wurden 397 in Rhaetien getödtet und die von ihnen gebaute Kirche zerstört. In Africa wurden sechzig von den Christen getödtet, welche in Suffecte eine Statue des Hercules zerstört hatten.

Mit neuer Kraft erhoben die Heiden ihre Stimme, als die Einfälle der germanischen Völker immer häufiger und gefährlicher wurden, als Italien mehrmals verheert wurde. Sie sahen darin die gerechte Strafe für die Unterdrückung der alten Religion und im Anschluss an eine christliche Sage, dass 365 Jahre nach dem ersten Auftreten Christi das Ende der Welt kommen werde, verkündigten sie den nahen Untergang des Christenthums. Doch diese Angriffe der Heiden verloren alle Wirkung, als die Germanen das Christenthum annahmen und die Heiden zu verfolgen anfingen, indess sie die christlichen Tempel und diejenigen, die darin Zuflucht suchten, in ihren Schutz nahmen. Dennoch, obgleich auch Valentinian III. (423—455) wieder die Verordnung gegen das Heidenthum erneuerte, erhielt es sich sporadisch in einigen Gegenden des Abendlandes, in Rom, in Oberitalien, Gallien in Africa, Sicilien, Corsica, auf welcher Insel das Heidenthum viele fanatische Anhänger behielt, und eine Christin, Julia, weil sie an einem Opfer nicht Theil nehmen wollte, gekreuzigt wurde (zwischen 440 und 445). Auch wenn die Heiden sich bekehrten, behielten sie heidnische Gebräuche bei.

An eine Wiederbelebung des Heidenthums im Ganzen war freilich in keiner Weise zu denken. Während es bei dem ungebildeten Haufen nur durch Gewohnheit und Aberglauben sich erhielt, suchten die Gebildeten durch Eingehen in die durch das Christenthum verbreiteten Ideen es sich zurecht zu legen, indem sie den Glauben an den einen Gott voranstellten und die verschiedenen Götter der alten Religion als die Diener und Knechte desselben geltend machten. So berichtet Orosius (hist. 6, 1), so spricht sich der Grammatiker Maximus gegen Augustin aus. Doch, wenn das Heidenthum hoffnungslos darnieder lag, so war es doch in den Herzen der äusserlich christlich gewordenen Völker keineswegs erstorben uud bei den massenhaften Bekehrungen war die Besorgniss nur zu sehr gegründet, dass es unter christilchem Gewande wieder Eingang in das heilige Gebiet des Christenthums erhalten würde.

Die christlichen Bischöfe erscheinen in diesem der alten Religion gemachten Processe nicht in günstigem Lichte. Eine gewisse Ausnahme macht Chrysostomus. Er weiss den wunden Fleck in dieser Sache zu treffen: „keiner wäre ein Heide, sagt er (in der zehnten Homilie über 1 Tim.), wenn wir rechte Christen wären. Denn diejenigen, die wir belehren, sehen auf die Tugend der Lehrer, und wenn sie sehen, dass wir dieselben Dinge wie sie erstreben, dass wir wollen herrschen und geehrt sein, wie werden sie das Christenthum bewundern können?“ Auf diesen Zwiespalt zwischen dem Bekenntniss und dem Leben macht auch Augustin

fmerksam (enarratio in Psalm 25): „was willst du mich überreden, dass
ı ein Christ werde?“ lässt er einen Heiden sagen: „Ich bin von einem
ristén betrogen worden und ich selber habe niemals Jemand betrogen.
n Christ hat mir einen falschen Eid geschworen; ich aber nie.“ In der
hrift über den Märtyrer Babylas sagt Chrysost.: „es ist den Christen
:ht erlaubt, durch Gewalt und Zwang den Irrthum zu zerstören, sondern
; dürfen nur durch Ueberzeugung, durch vernünftige Belehrung, durch
iebeserweisung das Heil der Menschen bewirken.“ Doch begünstigte der-
lbe Chrysostomus die Zerstörung der heidnischen Tempel, und in der
obrede des Proclus auf ihn wurde diess namentlich hervorgehoben [1].
aher darf man sich über das Benehmen der Kaiser nicht wundern. Wun-
ern muss man sich vielmehr, dass sie nicht noch gewaltthätiger verfuhren.

## Zweiter Abschnitt.

### Geschichte der Theologie [2].

Was die inneren Verhältnisse der vom römischen Reiche umschlosse-
en katholischen Kirche betrifft, so steht in der vordersten Reihe die
heologie; das gehört wesentlich zur Signatur dieser Zeit. In der ersten
eriode war ein theologisches Leben erwacht, das sich nothwendig weiter
itwickeln musste, das durch inneren Drang sich steigerte. Der theolo-
sche Forschungsgeist war mächtig angeregt, die Lösung von Fragen war
ersucht worden, deren Beantwortung noch weit vollständiger und richtiger
geben werden konnte. Dazu kam, dass in Folge der politisch-kirch-
hen Veränderungen, wovon im ersten Abschnitt die Rede gewesen, die
ologetische Literatur gegenüber den Heiden nicht vorwiegend die Thä-
;keit der Kirchenlehrer in Anspruch zu nehmen vermochte. Es entstan-
n zwar ziemlich viele apologetische Schriften, worunter die Schrift Au-
stin's de civitate Dei die erste Stelle einnimmt; aber die Hauptthätigkeit
ır anders wohin gerichtet. Sie wurde um so lebhafter angeregt, als die
iresieen der ersten Periode, welche in Gestalt des Ebionitismus und Gno-
cismus aufgetreten, überwunden waren. Es erfolgte diess nach einem
kannten Gesetze der Geschichte, dass diejenigen, die einen gemeinsamen
ind bekämpfen, nachdem sie den Sieg über denselben davon getragen,
ter sich uneins werden. Die durch den gemeinsamen Kampf verdeckten
er neutralisirten inneren Differenzen machen sich nach Bewältigung des

1) Ebenso von Theodoret H. E. 5, 29.

2) Was die Entwicklung der Lehre betrifft, siehe die S. 75 angeführten dogmen-
chichtlichen Werke. An geeigneten Orten werden wir die monographischen Arbeiten
eben.

gemeinsamen Feindes geltend. Daraus entstand eine Reihe von Streitigkeiten, die Kirche und Staat erschütterten. So ist diese Zeit recht eigentlich die Zeit der theologischen Streitigkeiten.

Während derselben bildete sich das katholische Dogma aus, gewöhnlich die Mitte haltend zwischen zwei extremen Richtungen. Es wurde dabei mit grosser Präcision behandelt und die Resultate wurden massgebend für die folgende Zeit. Besondere Umstände bewirkten, dass das Dogma mit einer Autorität bekleidet wurde, die es vorher nicht gehabt hatte. Da nämlich die Kaiser Christen geworden und sich für das Dogma lebhaft interessirten, beriefen sie allgemeine, ökumenische Synoden zur Schlichtung der Controversfragen, eine Einrichtung, die in der Zeit der Verfolgungen kaum möglich gewesen wäre und die völlig geeignet war, dem Dogma eine höhere Sanction zu ertheilen, als sie möglich war durch die Entscheidung eines Provincialconcils oder eines noch so angesehenen Kirchenlehrers, wie denn Constantin in seinem Schreiben an die Kirche in Alexandrien (bei Sokrates 1, 9) sagte: „was den dreihundert Bischöfen in Nicäa gefallen hat, ist nichts Anderes als Gottes Meinung.“ Sodann beschirmten die Kaiser die eine Partei und verfolgten die entgegenstehende, die freilich in gewissen Fällen die katholisch orthodoxe war. Es fand dabei eine Vermengung des Kirchlichen und des Politischen statt, verbunden mit Heuchelei und Wechsel der Meinungen nach der Gunst des Hofes. Ein anderer Uebelstand war die Vermengung der Religion und der Theologie, der christlichen Glaubenssätze und der theologischen Schulformeln. An dieser Krankheit leidet die Zeit. Wohl traten gewaltige Denker in die Schranken, Denker, die mit bewunderungswürdiger Schärfe das Dogma formulirten, aber solche Geister sind am meisten geneigt, in den genannten Fehler zu verfallen.

Sehen wir auf den verarbeiteten dogmatischen Stoff, so zeigt sich, dass die drei Grundpfeiler des kirchlichen Lehrgebäudes, Theologie, Christologie, Anthropologie Gegenstand der Controverse und der Synodalverhandlungen werden. In der Theologie bewegt sich der Streit um verschiedene Fassungen der Dreieinigkeitslehre, wobei aber die Frage um die zweite Person der Dreieinigkeit der Natur der Sache gemäss das Hauptinteresse in Anspruch nimmt; hier kommt in Betracht die arianische Streitigkeit mit ihren Verzweigungen. Was die Christologie betrifft, so werden die verschiedenen Bestimmungen über das Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen in Christo behandelt in den apollinaristischen, nestorianischen, eutychianischen Streitigkeiten. In der Anthropologie und Heilsordnung kommt in Betracht der pelagianische und der semipelagianische Streit, in der Lehre von der Kirche und den Sacramenten die Controverse mit den Donatisten. Daran reihen sich noch andere Streitigkeiten von minderer Bedeutung, worunter die wichtigste die über Origenes ist. Mitten in diesen Bewegungen und als Resultat derselben macht sich das Dogma von der Autorität der katholischen Kirche und der Tradition mehr und mehr geltend. In allem diesem tritt ein relativer Gegensatz der griechisch-morgenländischen und der lateinisch-abendländischen Kirche mehr und

ehr hervor. Indess jene mit Vorliebe die objectiven theologischen Dog-
en bearbeitet, wirft sich der mehr subjectiv und praktisch gestimmte
endländische Geist mehr auf die Anthropologie, Heilsökonomie, auf die
ehre von der Kirche und von den Sacramenten. Die beiden Theile der
irche sind aber durchaus noch nicht getrennt; es findet ein wechselseitiger
ebensverkehr zwischen beiden statt; die etwelchen Unterbrechungen
sselben sind nicht grösser, als der Zwiespalt der im Inneren der morgen-
ndischen Kirche sich kund gibt.

## Uebersicht der Kirchenlehrer dieser Periode und ihrer Leistungen im Allgemeinen.

### I. Lehrer und Schriftsteller der griechisch-morgenländischen Kirche.

Da begegnen wir zwei Hauptclassen derselben. Erstens solche, die
r zur alexandrinischen Schule rechnen, d. h. die mehr oder weniger an
rigenes sich anschliessen, seine Auslegungsart der heiligen Schrift an-
hmen, auch zum Theil seine heterodoxen Meinungen, überhaupt seine
eculativ-mystische und dogmatische Richtung. Die Reihe dieser Theo-
gen eröffnet der uns schon als Kirchengeschichtschreiber bekannte Eu-
ib, Bischof von Cäsarea in Palästina, geboren 261 † 340. Ausser den
storischen Schriften, der Kirchengeschichte, dem Leben Constantin's, dem
ironikon sind für uns wichtig die *ευαγγελικη αποδειξις* in zwanzig Bü-
ern (*demonstratio evangelica*) und die *προπαρασκευη ευαγγελικη* (*prae-
ratio evangelica*), in fünfzehn Büchern, beides apologetische Schriften;
zu kommen polemische Schriften, gegen Marcellus von Ancyra zwei
icher, über die kirchliche Theologie drei Bücher, eine Schrift gegen Hie-
cles, endlich Commentare über das Hohelied, die Psalmen, Jesaias. S.
n Artikel von Semisch über ihn in der Realencyklopädie.

Als Theologe über Euseb und die folgenden Lehrer hoch hervorra-
nd ist Athanasius[1]), *pater orthodoxiae,* geboren c. 296 in Alexandrien,
it 319 Diakon, seit 328 Bischof daselbst, oftmals vertrieben und abge-
zt † 373. Zwei Schriften von ihm sind noch vor Ausbruch des arianischen
reites verfasst: *λογος κατα των Ἑλληνων* und *περι της ενανθρωπησεως
υ λογου;* — die Hauptschrift gegen die Arianer sind die vier Reden
gen sie, die aber offenbar nicht gehalten worden sind; dazu kommen noch
iige andere Schriften gegen die Arianer; in darauf folgenden Schriften
kämpfte er die Macedonianer und Apollinaristen. Ausserdem hat er auch
egetische, homiletische, moralisch-asketische, biographische und litur-
che Abhandlungen und Briefe hinterlassen. Er war keineswegs starrer
hänger der dogmatischen Tradition. Er beseitigte zwar die anstössigen
ze, die Origenes der platonischen Philosophie entlehnt hatte, aber er
) die geistvolle Speculation des Origenes nicht auf, ja, seine folgereich-
n Gedanken, bemerkt mit Recht Nitzsch, sind nichts Anderes, als weiter
gebildete und anders gewendete Momente der Logoslehre des Origenes.

1) Moehler, Athanasius der Grosse und seine Zeit. 1827.

An Athanasius schliessen sich die drei grossen Kirchenlehrer a
Kappadocien an.

Basilius, zubenannt der Grosse, Bischof von Cäsarea in Kap
docien, geboren c. 330, † 379. Er schrieb gegen Eunomius fünf Büch
sodann über den heiligen Geist, und Homilieen über das ἑξαημερον, as
tische Schriften; als dogmatischer Theologe war er nicht bedeutend,
ragte hervor als salbungsvoller Prediger, seine Richtung war mehr pr
tisch und asketisch als wissenschaftlich. S. Klose, Basilius der Grosse 18

Sein Bruder, Gregor, Bischof von Nyssa, geboren c. 333, † n
394, nach Athanasius der durchgebildetste Theologe der griechischen Kirc
am meisten an Origenes sich anschliessend; sein Tiefsinn bewahrte ihn a
nicht vor gewagten Behauptungen. Er schrieb gegen Apollinarius, ge
Eunomius, über das εξαημερον. Im λογος κατηχητικος μεγας behandelt
die Lehre von der Trinität, von der Weltschöpfung, von der Person u
dem Werke Christi, von den Sacramenten und vom Glauben. Im Vorw
zu dieser Schrift vertheidigte er des Origenes allegorische Methode der A
legung. Dazu kommen noch einige Abhandlungen über specielle dog
tische Punkte [1].

Gregor von Nazianz, geboren c. 330, 361 Presbyter in Nazi
darauf Bischof in Sosima, seit 372 Coadjutor seines Vaters, des Bisc
von Nazianz, in Constantinopel Vorsteher der nicänischen Gemeinde;
Bischof von Constantinopel, kehrte er bald darauf nach Nazianz zurück
starb daselbst 389 oder 390; er war mit Basilius durch das Band
engsten Freundschaft verbunden. Obschon mit dem Ehrennamen „
Theologe" geschmückt, ragt er doch als Theologe weniger hervor;
seinen fünfundvierzig Reden sind die fünf theologischen Reden, gewid
der Vertheidigung des nicänischen Bekenntnisses die bedeutendsten.
ihm sind auch Briefe und Gedichte, wichtig als Quelle für die Kennt
des kirchlichen Zustandes, vorhanden [2].

Didymus, Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule, †
hat einige verloren gegangene Schriften verfasst. Erhalten sind
Schriften über den heiligen Geist in lateinischer Uebersetzung, die Sc
gegen die Manichäer, über die Dreieinigkeit, eine kurze Erklärung
kanonischen Briefe. Er lehrte die Präexistenz der Seelen und die Mög
keit der Bekehrung des Teufels.

Cyrill, Bischof von Alexandrien, † 344, war in der Schriftausle
Origenist, weniger in dogmatischer Beziehung. Von ihm sind vorha
Commentare zur heiligen Schrift ohne Werth, mehrere Schriften g
Nestorius, die Schrift gegen Julian in zehn Büchern, Homilieen und Br

Ebenfalls durch Origenistische Anregung war, wie bevorwortet,
sogenannte antiochenische oder syrische, historisch-exegetis
Schule entstanden (S. 123), die beides war, Schule als Richtung und Sc
im strengen Sinne des Wortes, da mehrere Vertreter derselben eigent
Schulen hielten. Sie pflegte den von Origenes gemachten Anbau

1) S. Rupp, Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen 183
Moeller, Gr. N. doctrinam de hominis natura etc. illustravit 1854.

2) S. über ihn die Schrift von Ullmann.

lischen Exegese und Kritik, indem sie zugleich, um Juden und Heiden ne Waffen in die Hand zu geben, die allegorische Erklärung in bestimmte änzen einschloss und überall auf den historischen Wortsinn drang. wie sie in der Schrift das Menschliche festhielt, so auch in der Christo- ;ie; daher bildet diese Schule die eigentliche Vorstufe zu den christolo- chen Streitigkeiten.

Nachdem, wie wir gesehen, die Presbyter Lucian und Dorotheus n Grund zur Ausbildung der Schule gelegt, sehen wir sie fortan durch e Reihe von Männern, worunter einige sehr ausgezeichnete, vertreten.

Theodorus, Bischof von Heraklea im Pontus, † 358, hinter- ss Commentare zu Matthäus, Johannes, Apostelgeschichte, Psalmen, wo- n nur Fragmente vorhanden.

Euseb, Bischof von Nikodemien, Haupt der Eusebianer, † 341, hüler des Lucian, als Schriftsteller unbedeutend.

Cyrill, Bischof von Jerusalem, † 386, zuerst Eusebianer, dar- f Semiarianer, endlich Nicäner, ist besonders bekannt und berühmt rch seine Katechesen, worunter die fünf letzten die mystagogischen ge- nnt werden.

Euseb, Bischof von Emesa in Phönizien, † 368, hat Schriften nterlassen, die verloren gegangen. Die ihm in der Neuzeit zugeschriebe- n Reden sind nicht von ihm, sondern von einem anderen Euseb aus exandrien.

Apollinarius oder Apollinaris, Bischof von Laodicea, 0—390, ein scharfer und klarer Denker, von umfassender Bildung, ver- eidigte in Schriften das Christenthum gegen Porphyr, das nicänische ;kenntniss gegen Marcellus von Ancyra und Eunomius und schrieb Er- ärungen zu einigen Büchern der heiligen Schrift. Er ist Urheber der ristologischen Streitigkeit, die seinen Namen trägt; die zu Grunde lie- nde Anschauung von Christi Person passt nicht zur antiochenischen chtung.

Ephraem der Syrer, Diakon in Edessa, † 378, ist der vorzüg- hste Lehrer der Syrer im vierten Jahrhundert, *propheta Syrorum* ge- nnt. Unter seinen sehr zahlreichen Schriften sind die wichtigsten die mmentare zum Alten Testament. S. den Artikel von Roediger in der alencyklopädie.

Diodorus, Presbyter in Antiochien, seit 378 Bischof von Tarsus, c. 394, hat viele Schriften verfasst, die leider alle bis auf Fragmente cht erhalten sind. Es waren polemische Schriften gegen die Manichäer, otin, Apollinarius; dogmatische über die Dreieinigkeit, περι οικονομιας, er die Auferstehung der Todten. Am meisten zu bedauern ist der Ver- st der biblischen Commentare. Er war ein eifriger Gegner der allego- ischen Erklärung. Er schrieb eine eigene Schrift τίς διαφορα θεωριας ι αλληγοριας; — beide sind der historisch-grammatischen Auslegung ent- gengesetzt, beide bezeichnen die Beziehung des Textes auf etwas Höhe- s, als der Buchstabe anzeigt; beide sind verschieden von einander, sofern ωρια einen begründeten geistigen Sinn, αλληγορια einen unbegründeten, llkürlich in den Text hineingetragenen, bedeutet (S. Kihn a. a. O. S. 129).

Im apollinaristischen Streite stellte er eine Meinung auf, welche die Gru
lage des Nestorianismus wurde. Seit diesem Streite galt er als häretis
Als eifriger Nicäner hat er von den Arianern zu leiden gehabt. Er leit
in Antiochien eine Schule, in welcher Chrysostomus und Theodor
Mopsuestia ihre theologische Bildung empfingen. Er führte ein str
asketisches Leben, welches seinen Einfluss auf die Schüler verstärkte.

Johannes, seit 630 zubenannt Chrysostomus [1]) wegen seiner gl
zenden Beredtsamkeit [2]), geboren 347 in Antiochien, verdankte sei
Mutter Anthusa die ersten lebendigen Eindrücke der Frömmigkeit;
wissenschaftlichen Unterricht erhielt er in der Schule des heidnisc
Rhetors Libanius. Bereits hatte er sich der Laufbahn des Forum ge
met, als er in Folge des Einflusses, den der alte Bischof Meletius auf
ausübte, dieser Laufbahn entsagte und seine reichen Gaben in den Di
der Kirche stellte. Nachdem er drei Jahre lang den Unterricht di
Bischofs in den christlichen Heilswahrheiten genossen, wurde er von
getauft, und bald darauf Lector, welches Amt als Vorstufe zu höhe
Würden galt. Schon sehr frühe wollte man ihn zum Bischof machen;
wusste aber die Wahl von sich abzulenken und seinem Freunde Basi
zuzuwenden, welcher Vorgang später die Veranlassung ward zu sei
Schrift *περι ἱεροσυνης*. Wahrscheinlich seit dem Tode der Mutter
brachte er mit gleichgesinnten Freunden sechs Jahre in mönchischer
samkeit auf dem antiochenischen Gebirge zu, unter der Leitung des vo
genannten Diodorus, der damals Abt einer Mönchsgesellschaft war. We
geschwächter Gesundheit nach Antiochien zurückgekehrt, wurde er
Bischof Meletius zum Diakon geweiht (381), 386 zum Presbyter durch
neuen Bischof Flavian; er unterstützte ihn in der Predigt sowohl al
der Seelsorge, und erwarb sich die Achtung der antiochenischen Gemei
der er doch in seinen gewaltigen Predigten die herrschenden Sünden
unerbittlichem Ernste vorhielt. Im Jahre 397 wurde er durch die
wendung des am Hofe viel vermögenden Eunuchen Eutropius nach
stantinopel versetzt als Bischof, durchaus ohne sein Zuthun; im Jahre
erhielt er die Weihe als Bischof. Mit dem erweiterten Wirkungskr
mehrte sich die Zahl seiner Missgönner und Feinde. Er gerieth auch
seinem Gönner Eutropius in Zerwürfniss, da dieser der Kirche das A
recht zu entziehen suchte. Als der mächtige Günstling des Hofes bal
Ungnade fiel und nun selbst zu dem von ihm bestrittenen Asylrecht
Kirche seine Zuflucht nehmen musste, erhielt er eine treffliche Geleg
heit, nicht nur seinen Gegner zu demüthigen, sondern auch glühende K
len auf dessen Haupt zu sammeln, indem er sich als Fürbitter für ihn
dem Kaiser einstellte [3]). Die folgende Entwicklung seines Lebens v
schlingt sich in die Geschichte der origenistischen Streitigkeiten.

---

1) Durch Joh. Moschus; seit dem Concil von 680 wird die Benennung allgem
gebräuchlich.

2) Er war der grösste Redner seiner Zeit. Libanius antwortete sterbend den Freund
auf ihre Anfrage, wer an seine Stelle treten werde: Johannes, wenn die Christen ihn nic
geraubt hätten. Sozom. 8, 2.

3) Bei dieser Gelegenheit hielt er eine seiner glänzendsten Reden.

Die Bedeutung des Chrysostomus für die Kirche ist eine mannigfache. Vor allem ist es sein geistlicher Charakter, der von der sittlichen Macht des Christenthums in seinen Bekennern ein rühmliches Zeugniss ablegt. In dieser Beziehung reiht er sich ebenbürtig an die Heroen des christlichen Glaubens, Origenes, Cyprian, Athanasius, Ambrosius, Augustin an. In dogmatischer Beziehung ist er rechtgläubig und insbesondere entschiedener Bekenner des nicänischen Glaubens; in der Christologie steht er aber eben so entschieden auf dem Standpunkte der antiochenischen Dogmatik, eben so in seiner Schrifterklärung; er durchschaut alle Mängel und Willkürlichkeiten der allegorischen Auslegung und stellt die richtigen Grundsätze der historisch-grammatischen Auslegung auf, und befolgt sie in seinen Homilieen; diese zeichnen sich aus durch musterhafte Schriftauslegung, wenn gleich sie im Verständniss des paulinischen Lehrbegriffes zu wünschen übrig lassen. Die Homilieen sind aber zugleich geistliche Reden und Ansprachen, und bilden zusammen mit den übrigen geistlichen Reden über specielle Themata einen reichen Schatz von Anweisungen, Lehren, Ermahnungen, bezüglich auf alle Schäden und Verirrungen, wie sie sich in Antiochien und Constantinopel kund gaben. Selten sind die Wahrheiten des Christenthums in ihrer praktischen Anwendung und Verwerthung mit solcher Kraft und die Sünden des geselligen und des einzelnen Lebens mit solcher Schärfe und Rücksichtslosigkeit gerügt und dargestellt worden. — Die Reden des Chrysostomus sind 1) am Schriftfaden fortlaufende Homilieen, die sich auf alle Bücher des Neuen Testamentes und viele des Alten Testamentes erstrecken; 2) Reden über einzelne Abschnitte der heiligen Geschichte; 3) Reden über einzelne Punkte des christlichen Lebens; 4) Gelegenheitspredigten; 5) Festpredigten und Reden zum Gedächtniss der Apostel und Märtyrer. Dazu kommt die Schrift über das Priesterthum.

S. über ihn Neander, der heilige Joh. Chrysostomus, 1. Ausgabe 1821, 2. Ausgabe 1848. — Foerster, Chrysostomus in seinem Verhältnisse zur antiochenischen Schule 1869. Ueber seine exegetischen Grundsätze und Methode siehe auch Kihn a. a. O.

Theodorus, Presbyter in Antiochien, seit 393 Bischof von Mopsuestia in Cilicien, † 429, ist bekannt als vorzüglicher Exeget und als Vertreter der antiochenischen Christologie. Seine zahlreichen Commentare zur heiligen Schrift sind verloren gegangen bis auf den über die kleinen Propheten und den über den Brief an die Römer, die erst neuerdings herausgegeben wurden. Er griff die Origenisten wegen ihrer Schrifterklärung an in der Schrift *de allegoria et historia,* wodurch er sich die Abneigung derselben zuzog. Er muss noch eine andere weitläufigere Schrift gegen sie verfasst haben. Wenn die meisten Antiochener in Bekämpfung der allegorischen Methode das rechte Mass hielten, so ging Theodor darüber hinaus, indem er die neutestamentlichen Citate des Alten Testamentes nur als Accommodation betrachtete. In Hinsicht einiger Stellen hat er Recht; aber offenbar geht er zu weit, wenn er die Stelle Sacharia 9, 9 auf Zerubabel deutet. Anstoss erregte auch seine Verwerfung der Bücher der Chronik und Esra, seine Ansicht über das Hohelied, das er nur als salomonisches Liebeslied, nicht als heilige Schrift gelten lassen wollte.

Theodor lehrte in Antiochien, wo er Theodoret und wahrscheinlich auch Nestorius zu Schülern hatte. Vor dem Ausbruch der nestorianischen Streitigkeit stand er in sehr gutem Vernehmen mit Cyrill von Alexandrien, dem er seinen Commentar zu Hiob überschickte. Im pelagianischen Streite nahm er Partei gegen die augustinische Lehre von der Erbsünde. Ueber die Ueberreste seiner Werke, worunter *de incarnatione*, S. den Artikel in der Realencyklopädie.

Theodoret, † 457, zuerst Diakon und darauf Presbyter in Antiochien, nachdem er zuvor im Kloster des heiligen Euprepius bei Antiochien theologischen Unterricht erhalten und sich mit den Schriften des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia genährt hatte, wodurch seine theologische Richtung für immer bestimmt wurde, erhielt das Bisthum von Cyrus, der Hauptstadt der syrischen Provinz Cyrrhestica, und erwarb sich grosse Verdienste um dasselbe in geistlicher wie in weltlicher Beziehung. Der christologische Streit, in den er hineingezogen wurde, verbitterte ihm aber sein Leben. Seine Werke sind zahlreich und von mannigfaltigem Inhalte. Die exegetischen sind die zahlreichsten und wichtigsten; er hat sich dadurch das grösste Verdienst erworben und nachhaltige Anregung gegeben. Er ist frei von der Sucht nach Allegorieen, er hat Sinn für ungekünstelte, an den einfachen Wortsinn sich haltende Auslegung. Seine exegetischen Arbeiten erstrecken sich auf die meisten Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Unter den historischen Schriften ist die Kirchengeschichte, von 325 bis 429 reichend, die bedeutendste und dient wesentlich zur Ergänzung von Sokrates und Sozomenus. In seinen dogmatisch-polemischen Schriften bekundet er seine Orthodoxie im Sinne der Concile von Nicäa 325 und von Constantinopel 381, aber auch seine antiochenische Richtung in der Christologie. Seine Briefsammlung ist eine für die Geschichte seines Lebens sowie für die Geschichte seiner Zeit überhaupt reichlich fliessende Quelle.

So viel über die beiden theologischen Schulen und die aus denselben hervorgegangenen oder an sie sich anschliessenden Männer. Es gab aber noch andere Schulen zu Edessa, zu Nisibis, und andere. Ausserdem entstanden Schulen in den Klöstern und wirkten so wesentlich mit zur Ausbreitung des Mönchthums.

Von Kirchenlehrern, die sich in keine der genannten Schulen oder Richtungen einfügen lassen, sind noch folgende zu erwähnen:

Epiphanius, in früher Jugend durch Mönche in Palästina, seinem Vaterlande, später in Aegypten einseitig gebildet und unterrichtet, eine geraume Zeit Vorsteher eines Klosters in Palästina, seit 367 Bischof von Constantia auf der Insel Cypern, † 404, starrer Orthodoxe, ist der Nachwelt hauptsächlich bekannt durch seine Schrift über die Häresieen, *πανάριον (seu adv. haereses)*, worin mit unermüdlichem Eifer alle häretischen Erscheinungen von Anfang der Welt bis auf die Messalianer zusammengestellt sind, eine reiche Quelle von grosser Wichtigkeit, aber bei der geistigen Beschränktheit, der orthodoxen Verketzerungssucht des Mannes mit vieler Vorsicht zu gebrauchen; er machte selbst einen gedrängten Auszug daraus. Siehe die Schrift von Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius 1865.

Nemesius, Bischof von Emesa in Phönicien, in den ersten Jahr-
ehnten des fünften Jahrhunderts, ist ganz anderer Art, ein christlicher
Philosoph, als solcher sich kundgebend in der einen Schrift, die wir von
hm haben, *περι φυσεως ανθρωπου*, worin er die Präexistenz der Seelen
ehrt. Eine Uebersicht des Inhaltes der Schrift gibt Ritter in der Ge-
schichte der christlichen Philosophie im 2. Bande.

Wenn Nemesius bei seiner philosophischen Richtung den christlichen
Glaubenssätzen noch entscheidende Autorität beilegt, so ist das weniger
ler Fall bei dem neuplatonischen Philosophen Synesius, geboren c. 375 in
Cyrene. Noch als Heide studirte er in Alexandrien und wurde begeisterter
Anhänger der Philosophin Hypatia. In seine Vaterstadt zurückgekehrt,
erhielt er durch das Vertrauen seiner Mitbürger Anlass, in die öffentlichen
Angelegenheiten einzugreifen, als Mitglied einer Gesandtschaft der Penta-
polis an Kaiser Arcadius, um der verarmten Landschaft Nachlass der
drückenden Steuern und sonstige Hülfe (gegen die verheerenden Einfälle
feindlicher Stämme) zu verschaffen. Er verbrachte damals im letzten Jahr-
zehent des vierten Jahrhunderts drei Jahre in Constantinopel unter allerlei
Mühseligkeiten. Die kühne Rede, die er nach Verfluss der drei Jahre an
len Kaiser hielt und worin er ihm das platonische Ideal eines Herrschers
vor die Augen stellte (*περι βασιλειας*, von Grabinger, griechisch und deutsch
1825), hatte weiter keine Wirkung. Ohne etwas ausgerichtet zu haben,
kehrte er nach Cyrene zurück. Er lebte fortan als Privatmann in gelehr-
er Musse, theils in Cyrene, theils auf seinem Landgute, verheirathet seit
04 und mit Kindern gesegnet, der philosophischen Contemplation neu-
latonischer Art hingegeben, aber dabei sich vereinsamt fühlend. In diese
eit fallen die meisten seiner zehn Hymnen, welche in der Form an den
Hymnus des Clemens von Alexandrien auf Christum erinnern. Sie bewegen
ich in einem an den Neuplatonismus erinnernden Ideenkreise, zeigen aber,
wenigstens einige, mehr als blosse Annäherung an das Christenthum; denn
n ihnen wird Christus als Erlöser gepriesen, der die Pforten des Tartarus
ufschloss und die Seelen befreiend durch die Sternenkreise in den höch-
ten Himmel zurückkehrte. Sehr sichtbar ist der Einfluss der immanenten
Trinitätslehre; Christus wird genannt die Welt schaffende Weisheit *σοφια
οσμοτεχνητις*, wobei freilich unentschieden bleibt, ob er Christum blos
ls solchen auffasst, der aus einer vorhandenen Materie die Welt bildet
Hymnus 2, 30). Christus wird sogar Gott aus Gott genannt (Hymnus 3, 111),
wobei wieder unentschieden bleibt, welche von diesen Hymnen vor der
Annahme des Episkopats gedichtet worden. Diesen Mann nämlich begehrte
as Volk in Ptolemais, der kirchlichen und politischen Metropole der Pen-
apolis, zum Bischof 410. Diese Wahl erregte in ihm grosse, schwer zu
berwindende, seine Bescheidenheit und Wahrhaftigkeit ehrende Bedenken,
worüber er sich aussprach in einem an seinen Bruder gerichteten, aber
igentlich für den Patriarchen Theophilus von Alexandrien, zu dessen Sprengel
ie Pentapolis gehörte, bestimmten Briefe (ep. 105). Er erklärt unter an-
eren seine Frau nicht entlassen, eben so wenig seine philosophischen
Anschauungen aufgeben zu wollen; es scheint aber, dass er, was das letzte
etrifft, damals blos Anstoss nahm an der Lehre von der Auferstehung;

wahrscheinlich ist er darüber von Theophilus, der ihn als kirchlich-brauchbaren Mann erkannt haben mag, beruhigt worden. Nun kommen einige Angaben über die Zeit seines Uebertrittes zum Christenthum, die nicht wohl mit einander zu vereinbaren sind. Er ist bereits Christ zur Zeit, da er als Gesandter der Pentapolis in Constantinopel verweilte (Hymnus 3, 430). Er hat aus der Hand des Theophilus seine Frau erhalten (ep. 105), ist also zur Zeit seiner Verheirathung jedenfalls Christ gewesen. Auf der anderen Seite nennt er sich zur Zeit seiner Wahl zum Bischof *αποτροφος εκκλησιας*, fern von der Kirche erzogen. Evagrius h. e. 1, 15 meldet, er habe von Theophilus die Taufe und zugleich die Bischofsweihe empfangen [1]. Die Schwierigkeit löst sich vielleicht durch die Annahme, dass er längst Christ war und sich zur Kirche hielt, ehe er die Taufe erhielt, was ja damals immer noch vorkam. Dem sei, wie ihm wolle, er erfüllte mit Sorgfalt und Eifer seine bischöflichen Pflichten, bekämpfte die Eunomianer und widersetzte sich den Gewaltthätigkeiten des Präfecten Andronicus, fühlte sich aber in seinem Amte unglücklich, den Pflichten desselben nicht gewachsen, überdiess betrübten ihn neben dem Verluste seiner Kinder die Leiden seiner Diöcesanen in Folge der Einfälle feindlicher Stämme. Er starb etwa 414, ein Jahr vor dem schrecklichen Ende seiner Lehrerin Hypatia [2].

Isidor von Pelusium, aus Alexandrien gebürtig, Presbyter und Vorsteher eines Mönchvereines bei Pelusium, † c. 440, bildet eine Art Vermittlung zwischen der alexandrinischen und der antiochenischen Schule. Er bekämpft des Origenes Lehre vom Falle der Seelen, er will, dass man in der Schrift die historischen Beziehungen stehen lasse, wo man die mystische Deutung nicht vollziehen kann, ohne der betreffenden Stelle Gewalt anzuthun. Doch finden sich bei ihm manche willkürliche Allegorieen. Er hat grosse Verehrung für Chrysostomus, verwirft die antiochenische Christologie und stimmt Cyrill von Alexandrien bei in dessen Bekämpfung des Nestorius. In theologischer Beziehung ist er am bedeutendsten als Exeget. Von seinen Briefen, deren 2000 gezählt werden, beziehen sich sehr viele auf exegetische Fragen. Er ist einer der edelsten Vertreter des Mönchthums, zugleich ein freimüthiger, geistlicher Rathgeber und Seelsorger. Seine Werke bestehen in seinen zahlreichen Briefen und sind 1685 zu Paris vollständig erschienen.

---

1) *Πειθουσι* (die Christen) *αυτον της σωτηριωδους παλιγγενεσιας αξιωθηναι και τον λογον της ιεροσυνης υπελθειν.*

2) Die neueste vollständige Ausgabe seiner Werke bestehend aus Reden, Homilieen, Abhandlungen, Hymnen, Briefen ist in Migne's Patrologie. Series graeca, tomus 66. — Krabinger hat von Synesius herausgegeben: die Rede an Arcadius, griechisch und deutsch 1825, die Schrift über die Vorsehung, griechisch und deutsch 1835, die Abhandlung: das Lob der Glatze, deutsch 1834. Migne hat den von Krabinger revidirten griechischen Text benützt. Unter den Bearbeitungen vergl. Clausen, de Synesio philosopho 1831. — Kolbe, der Bischof Synesius als Physiker und Astronom. Thilo commentarius in Syn. hymn. 2, 1—24; idem comm. in hymn. 2, 22—24.

## Lehrer und Schriftsteller der lateinisch-abendländischen Kirche[1]).

Es muss davon ausgegangen werden, dass, obschon der abendländische st in Verarbeitung der Dogmen mehr ein subjectiv praktisches Inter- verfolgt als ein objectiv theologisches und speculatives, doch dieses ıeswegs fehlt, wie sich bei Hilarius und Augustus zeigt. Des Origenes orität und Einfluss erstreckte sich auch in das Abendland. Mehrere bedeutende Kirchenlehrer, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus benütz- seine Schriften. Der Presbyter Rufin von Aquileja, † 410, übersetzte rere derselben in das Lateinische.

Hilarius von Pictavium, (Poitiers) in Gallien (zu unterscheiden vom on der römischen Kirche, gleichen Namens, eben so vom Bischof Hi- s von Arles), im Heidenthum geboren und erzogen, trat erst in seinen nlichen Jahren mit Frau und Tochter zum Christenthum über, und de 350 Bischof seiner Vaterstadt, 356 als eifriger Vertheidiger des nischen Glaubens nach Phrygien verwiesen, seit 360 wieder in Gallien tig für das nicänische Bekenntniss, † c. 368. Die Hauptschrift ist die r die Dreieinigkeit, *de trinitate libri XII contra Arianos,* auch *de fide* itelt, in der Verbannung geschrieben, dazu bestimmt, die nicänische re ausführlich zu erörtern und speculativ zu begründen, auch in chri- ogischer Hinsicht von Bedeutung. Daran reiht sich eine Anzahl von egenheitsschriften, bezüglich auf die arianische Streitigkeit, unter an- en drei Schreiben an Kaiser Constantius, wovon das dritte, c. 360 ab- asste, die heftigsten Invectiven gegen den Kaiser enthält und ihn selbst Antichrist bezeichnet. Dazu kommen die Commentare über die Psalmen l Matthäus, beide in den allegorischen und mystischen Deutungen an genes sich anschliessend. Hilarius hat das Verdienst, im Abendlande exegetischen Studien, wenn gleich in sehr unvollkommener Weise an- egt zu haben. Wie sehr man seine dogmatischen Arbeiten schätzte, eugt der Ehrentitel: der lateinische Athanasius. Mehrere Schriften von ı sind verloren gegangen, andere ihm untergeschoben worden. Hilarius auch als Dichter namhaft. Hieronymus (c. 100) kennt von ihm *„liber norum."* Man rühmt ihm nach, dass er in seinen Liedern die Oden- l Hymnenform verschmolzen habe. Einige der ihm zugeschriebenen hterischen Producte rühren aber offenbar aus späterer Zeit her.

Optatus, Bischof von Mileve in Numidien, schrieb nach 380 *de ismate Donatistarum adv. Parmenianum* 7 Bücher, eine Hauptquelle für Kenntniss der donatistischen Grundsätze und der dadurch veranlassten reitigkeiten.

Ambrosius, in Gallien, wahrscheinlich in Trier geboren, c. 340, ch dem Tode des Vaters, des *praefectus praetorio Galliarum,* d. h. Ober-

---

1) S. im Allgemeinen: Bähr, die christlich römische Theologie, 1. und 2. Abthei- g, als Supplement zu desselben Geschichte der römischen Literatur 1837. — Ebert, gemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters. 1. Band. 1874.

statthalter einer der drei grossen Diöcesen des weströmischen Reiches, in Rom erzogen und unterrichtet, für den Staatsdienst bestimmt, darauf Prätor der Provinzen Ligurien und Aemilien, ermahnte bei einer Bischofswahl in Mailand, nach dem Tode des Auxentius 374, da beide Parteien, Katholiken und Arianer, nicht einig werden konnten, die Versammlung zur Ruhe und Eintracht, worauf die Stimme eines Kindes erscholl: *Ambrosius episcopus.* — Diess entschied bei der allgemeinen Achtung, worin Ambrosius stand. Ungeachtet seines aufrichtigen Widerstrebens, so dass er sogar die Flucht ergriff, musste er, der damals erst Katechumene war, die Würde und die Bürde annehmen. Er empfing nun sogleich die Taufe und suchte sofort durch eisernen Fleiss sich die ihm mangelnden Kenntnisse zu erwerben. Ambrosius wurde das Muster eines Bischofs, freimüthig gegen Hohe wie gegen Niedere, selbst gegen den Kaiser Theodosius, unerbittlich gegen ihn in Handhabung der Kirchenzucht (wovon später die Rede sein wird). An seinen Namen knüpft sich die Wiederherstellung der katholischen Kirche und die Vernichtung des Arianismus in Italien, die verbesserte Einrichtung des Cultus, die Beförderung des Mönchthums im Abendlande, — die Bekehrung Augustins. — Hieronymus nennt ihn *ecclesiarum columna quaedam et turris inexpugnabilis.* Ambrosius hat ungeachtet seiner vielen Amtsgeschäfte Vieles geschrieben. Wir haben von ihm 1) exegetische Arbeiten, worin er gar sehr des Origenes Methode befolgt; hervorzuheben sind die über das Hexaemeron, die Psalmen, das Evangelium Lucae; 2) dogmatische, *de fide* fünf Bücher, Erörterung der Lehre von der Gottheit Christi gegen Arius, Sabellius und Andere, *de spiritu sancto* gegen Arius und die Macedonianer, beide dogmatische Schriften auf Bitten des Kaisers und zu dessen eigener Belehrung verfasst; die zweite ist aus Didymus und Basilius gezogen; 3) eine gute praktische Anweisung für die Geistlichen gibt er in der bald zu hohem Ansehen gelangten Schrift *de officiis ministrorum*; 4) Ambrosius ist mit Hilarius einer der Begründer des abendländischen Kirchenliedes, der Vater der lateinischen Hymnologie. Acht bis zehn der uns unter seinem Namen erhaltenen Hymnen können ihm mit Sicherheit zugeschrieben werden; ob *Te Deum laudamus* von ihm herrühre, ist nicht über jeden Zweifel erhaben.

Hieronymus, Sophronius, Eusebius[1]), der gelehrteste Kirchenlehrer der lateinischen Kirche, besonders ausgezeichnet durch seine auf Uebersetzung und Erklärung der heiligen Schrift bezüglichen mannigfachen Arbeiten; geboren, nach den zuverlässigsten Angaben und Combinationen, nicht, wie oft angenommen worden, 331, sondern vielmehr 340—342 zu Stridon in Dalmatien, wurde als ein Jüngling von zwanzig Jahren nach Rom geschickt, um daselbst die im elterlichen Hause begonnenen classischen Studien fortzusetzen; er genoss in der Grammatik den Unterricht des Donatus, dessen Schriften die Grundlage des sprachlichen Unterrichts im Mittelalter wurden. In seiner Schule hörte er die classischen Dicht-

---

1) S. Zoeckler, Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt. 1865.

ıgen Rom's, besonders Terenz und Virgil; hier legte er den Grund zu iner Begeisterung für diese Koryphäen der classischen Literatur; hier ıss er auch die griechische Sprache erlernt haben; denn er las schon mals Plato und andere griechische Schriftsteller. Auf sein sittliches ben übte der Aufenthalt in Rom einen ungünstigen Einfluss aus. Er pfing zwar die Taufe aus den Händen des Bischofs Liberius, besuchte Gesellschaft orthodoxer Christen, blieb frei von jedem Flecken der resie, aber nicht von sittlichen Vergehungen; er suchte nun eine Art ıne dafür in dem Besuche der Katakomben, wo, wie er sagt, *horror que animos, simul ipsa silentia terrent* (Aeneis 2, 755). Doch daneben te sich in ihm der Humanist. Er verschaffte sich eine ebenso umfangche als ausgewählte Bibliothek, die ihm seitdem auf jeder grösseren se begleitet zu haben scheint. Sie enthielt besonders lateinische Claser, sowie einzelne griechische. Er machte nun mehrere Reisen, zunächst h Gallien, besuchte mehrere Städte am Rhein, namentlich Trier, wo ıanasius eine Zeit lang als verbannt gelebt hatte. In Folge einer relisen Erweckung regte sich daselbst in ihm eine gewisse Neigung, Christo ne Dienste zuzuwenden, und machte er seine erste theologische Arbeit, er Obadia, die er selbst später als unreife Jugendarbeit verwarf. Darıf verweilte er (372) länger als ein Jahr in Aquileja, der blühenden auptstadt des nordöstlichen Italiens, im Umgang mit dem ehrwürdigen ischof Valerianus und einigen jüngeren Geistlichen, worunter namentlich ufin, die in klösterlich strenger Zurückgezogenheit von der Welt ein der Wissenschaft und frommen Uebungen geweihtes Leben führten. Darauf unternahm er mit einigen Freunden eine Reise nach dem Morgenlande. In Antiochien hatte er während eines heftigen Fieberanfalles jenes berühmte Traumgesicht, das auf den weiteren Gang sowohl seiner asketischen, als seiner literarischen Thätigkeit einen nicht unbeträchtlichen Einfluss ausgeübt hat (374). Er sah sich vor den Richterstuhl Gottes gestellt, selbst aber zu Boden geworfen und nicht aufzublicken wagend. Auf die an ihn gerichtete Frage, wer er sei, antwortete er: ein Christ. Du lügst, erwiderte der Richter; ein Ciceronianer bist du, nicht ein Christ; denn, „wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz," worauf ihm der Richter harte Schläge aufzählen liess; er gelobte, fortan keine Schriften der Heiden mehr zu lesen; auf dieses eidliche Versprechen hin wurde er freigelassen (ep. 22 ad Eustochium). Obschon er nun keineswegs das Lesen der alten Classiker ganz und gar aufgab, sich damit entschuldigend, dass er nur ein Traumgesicht gesehen, was nicht verbindlich machen könne, so ist doch nicht zu läugnen, dass er seit dem eine ganz veränderte Stellung zu den Classikern einnahm, sie eine Zeit lang vollständig mied; dass er, wenn er sie später wieder öfter verglich und anführte, diess stets unter dem nöthigen Vorbehalt und mit Wahrung des durchgreifenden Unterschiedes zwischen ihrem Werthe und dem der heiligen Schriftsteller that. Es wurde dadurch die Umwandlung des Hieronymus aus einem mehr oder weniger weltlichen Gelehrten in einen völligen Asketen vollendet, wie er denn gegen Ende desselben Jahres 374 Antiochien verliess und sich in die Wüste von Chalcis an der Ostgrenze von Syrien begab, um in dieser syrischen Thebais, mehrere

Jahre ein streng asketisches Leben zu führen, doch dabei auch thätig al
Schriftsteller. Erschöpft von Entbehrungen und Büssungen, und doch vo
sinnlichen Regungen angefochten, kehrte er 379 nach Antiochien zurück un
empfing aus den Händen des Bischofs Paulinus mit Widerstreben die Weihe zun
Presbyter, mit dem ausdrücklichen Vorbehalte, dass er von allen amtliche
Functionen dispensirt bliebe. Darauf machte er einen fast dreijährige
Aufenthalt in Constantinopel, angezogen zunächst durch Gregor von Na
zianz; er benützte dessen Unterricht in der Schriftauslegung, arbeitete sic
unter der Leitung desselben in die griechischen Kirchenlehrer ein und wa
auch schriftstellerisch thätig. Im Jahre 382 finden wir ihn wieder in Rom
zunächst in Angelegenheiten der antiochenischen Gemeinde, die noch imme
durch das meletianische Schisma in sich selbst entzweit war. Dieser Au
enthalt in Rom wurde für sein ferneres Leben sehr wichtig. Er war näm
lich daselbst mannigfach schriftstellerisch thätig. Von besonderer Bedeutun
ist die Revision der alt lateinischen Uebersetzung der heiligen Schrift, die e
im Auftrage von Bischof Damasus unternahm. Wenn schon diese Arbeit ih
allerlei Verdruss zuzog von Seite solcher, die seine Verbesserungen al
willkürliche Neuerungen ansahen, so erfuhr er noch besondere Anfeindunge
durch seine Beförderung des asketischen Lebens, durch seine Verbindunge
mit asketischen Frauen, (worüber das Nähere in der Geschichte de
Mönchthums). Dazu kam, dass er sich durch seinen freimüthigen Tad
der weltlichen Gesinnung mancher römischen Geistlichen die Abneigun
des Klerus in Rom zuzog. Als nun sein Gönner Bischof Damasus mit To
abgegangen, verliess er 385 Rom für immer und begab sich wieder nac
dem Morgenlande, das er bis an seinen Tod im Jahre 420 nicht wiede
verliess. Er lebte daselbst als Askete mit einigen gleichgesinnten Freun
den in der Nähe von Bethlehem. Nicht weit davon hatten sich einig
römische Frauen niedergelassen. Er war dabei immerfort thätig, theil
kirchlich, — er nahm lebendigen Antheil an der origenistischen Streitig
keit, ebenso an der pelagianischen, — theils schriftstellerisch, wie dem
in dieser Zeit seine fruchtbarste Thätigkeit in dieser Beziehung fällt.

In Hieronymus geht das asketische Leben den innigsten Bund mit
der gelehrten Thätigkeit ein. Das ist das Eigenthümliche an ihm, wodurch
er sich von den das gelehrte Wissen verachtenden Vätern und Begründern
des Mönchthums unterscheidet, so dass seine gelehrten Studien sich gera-
dezu in den Dienst der Askese begeben, wie er denn bekennt, dass er
zur Dämpfung des inneren Brandes seiner bösen Gedanken und Begierden
die hebräische Sprache erlernt habe (Zoeckler a. a. O. S. 56).

Vor allem kommen in Betracht seine zahlreichen Briefe, worin exe-
getische, dogmatische und moralische Punkte erörtert werden, während
andere Aufschluss geben über die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit, und
besonders über Leben und Charakter des Hieronymus selbst. In den dog-
matischen Schriften zeigt er sich am wenigsten bedeutend. Er zeigte sich
ängstlich besorgt um den Ruf seiner Orthodoxie — in der meletianischen
und origenistischen Streitigkeit; auf diese letzteren beziehen sich die bei
den Schriften gegen Johannes, Bischof von Jerusalem, und seinen ehe
maligen intimen Freund Rufinus. In dem pelagianischen Streite trat e

die Seite Augustin's, den er seit 390 kennen gelernt und hoch te[1]); bei diesem Anlasse schrieb er seine Dialogen gegen die Pelagia-:, die er aber wegen seiner Werkheiligkeit nicht gründlich zu wider-gen vermochte. Die Schrift vom heiligen Geist ist lediglich Uebersetzung ner Schrift von Didymus. Die immerwährende Jungfräulichkeit der utter des Herrn vertheidigte er in einer Schrift gegen Helvidius, die erdienstlichkeit des Fastens und ehelosen Lebens gegen Jovinian, die 'erehrung der Heiligen und ihrer Reliquien gegen Vigilantius, durch welche Schriften er keinen guten Einfluss auf seine Zeit ausübte.

Hingegen von der höchsten und besten Bedeutung sind seine auf die Uebersetzung der heiligen Schrift bezüglichen Arbeiten[2]). Es gab im Abendlande seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts eine lateinische Uebersetzung der heiligen Schrift, wahrscheinlich in Afrika entstanden, ebenso wahrscheinlich das Werk mehrerer Uebersetzer in dem Sinne, dass die einen Bücher von einem, die anderen von einem anderen Uebersetzer herrühren; diese Uebersetzung wird angeführt unter dem Namen *vetus interpres, vetus Latinus,* vielleicht auch unter dem Namen Itala (i. q. *italica*), von Augustin *de doctrina christiana* 2, 15[3]).

Diese Uebersetzung nun war im Laufe der Zeit in einen Zustand grosser Depravation gerathen, theils durch die Nachlässigkeit der Abschreiber, theils durch die Willkür der Correctoren; daher es fast eben so viele verschiedene Texte oder Recensionen gab, als man Handschriften hatte[4]). Es ist das Verdienst des römischen Bischofs Damasus, diesen grossen Uebelstand erkannt und Abhülfe dagegen getroffen zu haben, indem er dem am besten dazu geeigneten Manne das Geschäft der Emendation übertrug (382). Die vier Evangelien als für den gottesdienstlichen Gebrauch von besonderer Wichtigkeit wurden zuerst vollendet; in der an Bischof Damasus gerichteten Vorrede sprach sich Hieronymus über die leitenden Grundsätze seiner Arbeit aus und hob namentlich hervor, dass er die vorhandenen lateinischen Uebersetzungen unter sich und mit dem griechischen Texte verglichen und nur, wenn letzterer einen ganz abweichenden Sinn ergab, nach ihm emendirt habe. Auf die vier Evangelien liess Hieronymus bis 384 die übrigen Schriften des Neuen Testamentes folgen; wahrscheinlich ist diese Recension dieselbe, die uns jetzt

---

1) Er hatte mit ihm eine Controverse über Gal. 2, 11, worin Augustin offenbar Recht hatte.

2) S. das Nähere darüber bei Zoeckler a. a. O. und im Artikel Vulgata von Fritzsche in der Realencyklopädie. S. ausserdem Nowack, die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik. 1875.

3) Nach Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testamentes. 3. Auflage S. 436 versteht Augustin unter der Itala die sogleich anzuführende hexaplarische Bearbeitung des vetus Latinus durch Hieronymus, welche Vermuthung Vieles für sich hat, da Augustin l. c. von mehreren lateinischen Uebersetzungen spricht, denen die Itala vorzuziehen sei.

4) Tot sunt exemplaria pene quot codices, sagt Hieronymus, worunter er nicht selbständige Uebersetzungen, sondern verschiedene Recensionen derselben Uebersetzung versteht.

in der Vulgata Neuen Testaments vorliegt. Vom Alten Testamen
beitete er damals flüchtiger, doch mit Benützung des allgemeine
pirten Textes der LXX, die Psalmen [1]). Es gab zwar Einige, wel(
seine Neuerungen im lateinischen Texte vorwarfen; im Ganzen aber
diese Arbeiten die beste Aufnahme, wie denn namentlich August
neutestamentlichen Theile der ganzen Arbeit das wärmste Lob sp
Die Entdeckung eines vollständigen Exemplares der Hexapla des O
wahrscheinlich des Originalexemplares oder wenigstens einer sorg
von Pamphilus gemachten Abschrift dieses Riesenwerkes in der Bi
der Kirche zu Cäsarea in Palästina (385) gab ihm die hauptsäc
Anregung zu einer vollständigen kritischen Revision der vorhand(
teinischen Uebersetzung nach dem geläuterten hexaplarischen Te
LXX. Den Anfang machte er wieder mit dem Psalter [2]). Nach u
bearbeitete er in derselben Weise die übrigen Bücher des Alten Te
tes. Die emendirten Texte derselben sind verloren gegangen; verl(
doch ihren Werth, seitdem Hieronymus sich an eine neue Uebe
des A. T. aus dem hebräischen Texte machte, dazu von versch
Seiten, besonders von Bischof Chromathius von Aquileja aufgefordert
mehr und mehr in ihm sich befestigenden Ueberzeugung folgen(
seine bisherige Arbeit eine halbe sei, dass man um jeden Preis
*veritas hebraea* zurückgehen müsse. Er war dazu vorbereitet dur(
vorausgehenden exegetischen Arbeiten über manche Bücher der
Schrift, sowie durch seine für jene Zeit ausgezeichnete Kennt
hebräischen Sprache. Während seines Aufenthaltes in der Wüste
(374—379) nahm er nämlich bei einem zum Christenthum überget
Hebräer Unterricht, später zu Anfang seines Aufenthaltes in Bethle
dem Juden Bar Anina, der aus Furcht vor seinen Glaubensgenoss
nächtlich zu seinem Schüler kam und sich seinen Unterricht tüc
zahlen liess. Etwas später zog er noch andere jüdische Gelehrte z
Er liess sich die Kosten weder verdriessen, noch die Mühe, die i
Erlernen einer ihm so fremdartigen Sprache verursachte, noch di(
Nachreden, dass er die jüdische Weisheit der christlichen vorziehe,
er Christum zu verrathen und gegen diesen neuen Barrabas (so ve
man den Namen Bar Anina) auszuliefern im Sinne habe. Denn
delte sich auch darum, die Vorwürfe der Juden zu widerlegen, (
Christen einen gefälschten Bibeltext hätten. Die Arbeit dauerte
bis 404. Die Apokryphen des Alten Testamentes, die er als solche e
und nicht als kanonisch ansah, sind von Hieronymus nur theilweise ül
Diese Bibel-Uebersetzung ist im Verhältniss zu ihrer Zeit betrac
staunenerregendes Werk und brach sich durch ihre relative Vortref
ohne Beihülfe des Beschlusses irgend einer kirchlichen Behörd
doch vergingen Jahrhunderte, bis sie die kirchliche Uebersetz

1) Diese alsbald in der römischen Kirche eingeführten Psalterrecension exi
jetzt unter dem Namen **psalterium romanum**.

2) Diese Ausgabe fand später in den Kirchen Galliens Aufnahme und heis
mäss **psalterium gallicanum**.

Abendlandes wurde, seit dem dreizehnten Jahrhundert die Vulgata genannt, die freilich mit der Zeit viele Corruptionen erlitt. — Des Hieronymus exegetische Leistungen über viele Bücher des Alten und des Neuen Testamentes leiden, sagt Zoeckler, im Wesentlichen an denselben Mängeln wie seine Uebersetzungsarbeiten, theilen aber auch die meisten Vorzüge derselben, und nehmen, was wenigstens sprachliche und antiquarische Gelehrsamkeit sowie Belesenheit in früheren exegetischen Schriftstellern betrifft, eben so entschieden wie jene die erste Stelle unter allen gleichartigen Versuchen der abendländischen Kirchenlehrer ein. — Von der Nothwendigkeit, vor allem den historischen Sinn der biblischen Schriftsteller zu ermitteln, hatte er eine richtigere Erkenntniss als die meisten Exegeten der lateinischen Kirche. Er tadelt sehr an Origenes, dass er in den weiten Räumen der Allegorie herumschweife, und doch verfällt er häufig in die Allegorie und folgt dem Origenes bis zum Extrem der allegorischen Willkür[1]), so wie er denn zu einer gewissen Zeit seine Verehrung für Origenes bezeugte durch die Uebersetzung der Homilieen desselben über Jeremias, Ezechiel und das Evangelium Lucä. Hieronymus hat auch geographische und antiquarische Schriften verfasst, *de nominibus Hebraeorum,* und *de ritu et nominibus locorum hebraicorum,* Bearbeitung einer Schrift des Euseb von Cäsarea, besonders diese wegen der Localkenntnisse des Verfassers von Bedeutung. Sehr lehrreich ist die Schrift *de viris illustribus,* wodurch er den Grund zur Patristik legte. Ebenso übersetzte er das Chronicon desselben Euseb und schrieb das Leben der Heroen des Mönchthums zur Beförderung dieser Lebensweise, freilich mit vielen Fabeln angefüllt.

Rufinus, Tyrannius, c. 340 in der Nähe von Aquileja geboren, lebte eine Zeitlang in klösterlicher Zurückgezogenheit in Aquileja und wurde daselbst Presbyter[2]). Die Begeisterung für das asketische Leben führte ihn nach Palästina; hier erweiterte er die bereits in Aquileja erworbenen theologischen Kenntnisse, besonders durch die Bekanntschaft mit Didymus und gewann lebhaftes Interesse für die griechischen Väter, insonderheit für Origenes. Von 377 bis 397 verweilte er in Jerusalem, mehrere Jahre auf dem Oelberge. In dieser Zeit gerieth er mit Hieronymus in den Streit, wovon später die Rede sein wird. Er kehrte nun nach Italien zurück und starb 410. Rufin's schriftstellerische Thätigkeit beschränkte sich fast ganz auf Uebersetzungen aus dem Griechischen und zwar von rein theologischen Werken, namentlich des Origenes, worunter das wichtigste *περι αρχων.* — Seine lateinische Bearbeitung der Kirchengeschichte des Euseb ist auch zum grössten Theile eine Uebersetzung, — er setzte sie aber fort vom Jahre 324 bis 395, indem er zwei Bücher hinzufügte[3]). Sie wurde im Mittelalter verbreitet und viel gelesen, ebenso desselben *vitae patrum,* eine

---

1) So verwandelt er die Sunamitin, das Kebsweib Davids, in die ewig jugendliche, unbefleckte göttliche Weisheit.

2) Gennadius c. 17 nennt ihn so.

3) S. Kimmel de Rufino Eusebii interprete 1838.

Sammlung von Biographieen egyptischer Mönche, später auch *historia eremitica* genannt.

Augustinus, Aurelius [1]), durchlief, ehe er sich durch die Taufe in die katholische Kirche aufnehmen liess, eine lange, schmerzliche Entwicklungsperiode, die auf seine theologische Richtung und sein ganze ferneres Leben und Wirken den entschiedensten Einfluss ausgeübt hat. I seinen Confessiones hat er selbst eine ergreifende Beschreibung davon gegeben, welche im Einzelnen durch bezeichnende Züge, die in anderen Schrifte zerstreut vorkommen, ergänzt wird. So lernen wir aus seinem eigene Munde seine Verirrungen, seine inneren Kämpfe, Alles, was, sei es hemmend und schädigend, sei es fördernd und heilend auf ihn eingewirkt ha kennen. Durch das Ganze zieht sich das Andenken an die fromme Mutte Monnica. So wie sie die ersten Saamenkörner der Frömmigkeit in seine fü Böses wie für Gutes empfängliche Seele wirft, Saamenkörner, über die wol manche Stürme ergehen, doch ohne sie auszutilgen, so begleitet sie ih überall hin mit ihren Thränen und Gebeten, bis sie zuletzt die Freude e lebt, in Mailand, wohin sie ihm nachgefolgt war, ihren Sohn in die kath lische Kirche zurückkehren zu sehen, das Einzige, warum sie noch zu lebe gewünscht hatte.

Geboren im Jahre 353 zu Thagaste in Numidien, nachdem er einig Zeit in Madaura Unterricht empfangen, begab er sich im sechzehnten Lebensjahre nach der Anordnung des Vaters, der *decurio* war, behufs de Fortsetzung seiner Studien nach Carthago. Dieser Aufenthalt wurde für ihn verhängnissvoll, indem er daselbst zu sittlichem Fall gebracht wurde und in die Hände der Manichäer gerieth. Er wurde zwar kein Wüstling, so wenig wie Hieronymus. Dem Sohne Adeodatus, der ihm im neunzehnten Lebensjahre geschenkt wurde, widmete er viele Sorgfalt. Er lebte in einer wilden Ehe, aber Treue bewahrend. Doch das Bewusstsein des Zwiespaltes in seiner Natur drückte ihn nieder. Ein tiefer Riss ging durch seine Seele. Das Lesen des Hortensius von Cicero bewirkte in ihm einen Anfang von Bekehrung; er nahm sich vor, fortan nur die Wahrheit zum Ziel seines Denkens zu machen und sich von den irdischen Begierden frei zu erhalten. Damals begann er die heilige Schrift zu lesen; aber ihm fehlte darin die Schönheit der ciceronianischen Sprache. Auch glaubte er, in der Kirchenlehre werde Gott als die Ursache der Sünde angesehen. In diesem Zustande der Unklarheit, des Kampfes, des Suchens wurde er bekannt mit den Manichäern. E fühlte sich zu ihnen hingezogen, theils weil sie sich rühmten, mit Beseitigung der Schrecken erregenden Autorität der Kirche ihn blos und allei durch vernünftige Gründe zu Gott zu führen, theils weil er insbesonder

1) Unter den Ausgaben der Werke ist die beste die der Mauriner. Paris 1679 ff. i XI Tomi — bei Migne. — S. Bindemann, der heilige Augustinus, 3 Bde. 184 —1869. — Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 1833. 2 Theile. — Dorner, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. 1873. — Von vielen Schriften Augustins sind besondere Ausgaben erschienen. Wir heben hervor die jetzt erscheinende zweite Ausgabe der Schrift de civitate Dei von Prof. Dombart in Erlangen.

von ihnen die richtige Lösung der ihn seit einiger Zeit beschäftigenden Frage: woher das Böse? erwartete. Zudem machte die Heiligkeit des Lebens der Lehrer, der Auserwählten, auf den unter der Last seines Sündenbewusstseins seufzenden jungen Mann tiefen Eindruck. So liess er sich denn in dem neunzehnten Lebensjahre unter die Auditores aufnehmen und suchte in Thagaste, wohin er zurückkehrte und wo er die Rhetorik lehrte, für die Sekte zu wirken. Bald nach Carthago zurückgekehrt, machte er nach und nach allerlei Erfahrungen, die ihn vom Manichäismus abzogen. Durch consequente Verfolgung der Lehren desselben gerieth er nämlich auf ein Extrem: Gott erschien ihm als Körper von feinerer Art, durch die ganze Natur vertheilt, so dass er am Ende sich selbst wie ein Stück Gottheit vorkam, während er in sich nichts als Unruhe und Zwiespalt wahrnahm. Seine mehr und mehr aufsteigenden Zweifel an der manichäischen Lehre konnte auch ihr grösster Lehrer, Faustus, auf den man ihn vertröstet hatte, nicht lösen. So sagte er sich von der manichäischen Lehre los, ohne jedoch seinen Austritt aus der Sekte zu erklären. Neun Jahre blieb er in den Banden derselben. Was er erfuhr von den geheimen Sünden der sogenannten Auserwählten lockerte auch die Bande, die ihn an die Sekte fesselten. Als er sich aber von den manichäischen Irrthümern losgewunden, war er nahe daran, in völligen Skepticismus zu verfallen und die Akademiker für die scharfsinnigsten Philosophen zu halten. Er war damals in Rom als Lehrer der Rhetorik thätig. Von da wurde er 385 in dieser Eigenschaft nach Mailand berufen. Hier schlug für ihn die Stunde der Entscheidung. Die Predigten des Ambrosius lehrten ihn das von den Manichäern so tief heruntergesetzte Alte Testament wieder schätzen. Der Spruch, den der verehrte Bischof oft anführte: der Buchstabe tödtet, der Geist ist es, der da lebendig macht, fiel wie ein Lichtstrahl in seine Seele. Doch wollte er noch durchaus nicht in die katholische Kirche eintreten. Je rascher er einst den Lockungen der Häresie nachgegeben, desto mehr hielt ihn jetzt die bittere Erfahrung, unterstützt durch die Gründe der Akademiker, vom letzten entscheidenden Schritte zurück. Er liess sich also vorerst als Katechumene aufnehmen und beschloss, so lange dabei zu bleiben, bis ihm etwas Gewisses aufgienge. In dieser Zeit wurden ihm neuplatonische Schriften in die Hände gegeben; sie entzündeten in ihm ein unglaubliches Feuer. Die Beschäftigung mit diesen Schriften wurde für ihn Uebergangspunkt vom Skepticismus zur Anerkennung einer objectiven Wahrheit, sowie zur Vergeistigung seines durch den Manichäismus an sinnliche Bilder gewöhnten Denkens, Uebergangspunkt vom Dualismus zum consequenten Monotheismus, indem er glaubte, dass die Neuplatoniker das absolut geistige Wesen erfasst hätten. Von den neuplatonischen Schriften ging er zur heiligen Schrift über, und berichtigte mit Hülfe derselben die niedere Ansicht von Christo als blossem Lehrer, die er in den neuplatonischen Schriften gefunden. Er las insbesondere den Brief an die Römer, wurde mächtig ergriffen durch die Beschreibung des Zwiespaltes in der menschlichen Natur; in sich selbst fand er das Alles, was Paulus sagte, bestätigt. Fortan suchte er die religiöse Erkenntniss sich praktisch anzueignen. Ruhm zog ihn nicht mehr an, aber die sinnliche Lust hielt ihn gefangen, und weil er in diesem Punkte schwach war, so war er es auch in

allen übrigen *(in ceteris languidus)*. Wohl fühlte er die Verpflichtung, neu gewonnenen Glauben zu bekennen; aber er scheute sich, di zu begehren, weil sich für ihn das Verzichtleisten selbst auf die recht Ehe, an die er eine Zeitlang, hauptsächlich von der Mutter ange dachte, nicht blos als zur Virtuosität des christlichen Lebens gehöri dern auch als mit dem Bekenntniss des christlichen Glaubens und m Eintritt in die katholische Kirche nothwendig verbunden, darstellte. sen Punkt knüpfte sich zuletzt die Entscheidung. So ergreifend di derung ist, die er davon in seinen Confessionen entworfen, so erheb Muth ist, mit dem er jede Lockung der Sinnlichkeit überwindet, doch eine furchtbare Verirrung darin, wenn wir bedenken, dass er Spruche Römer 13, 13: nicht in Kammern und Unzucht u. s. w. danken der rechtmässigen Ehe von sich weist. Um diese Sache ri beurtheilen, müssen wir aber hinzunehmen, dass an den Gedank rechtmässigen Ehe in seinem Geiste sich allerlei sehr weltliche R und Hoffnungen anschlossen [1]). Auch sah er bald ein, dass das schaftsleben, das er mit einigen gleichgesinnten Freunden zu füh dachte, nicht wohl zu verwirklichen war, wenn die Theilnehmend heirathet waren (Conf. VI. 11).

Im Jahre 388, nach einem Aufenthalte in Rom, wo die Mutte nach Afrika zurückgekehrt, lebte er zunächst in Thagaste in einer klösterlichen Verein, den er mit einigen Freunden gestiftet, wurde a ohne es irgend zu erstreben, Presbyter in Hippo-Regius, seit 395 des Valerius *coepiscopus*, seit 396 dessen Nachfolger. Nun beginnt die ner weitreichenden, tiefgehenden Einwirkung auf die Kirche. Er noch die Verwüstnng der afrikanischen Kirche durch die Vandalen u 430 während der Belagerung von Hippo.

Augustin ist der reichste, umfassendste und zugleich tiefste G ter den Lehrern und Vätern der lateinisch abendländischen Kirch Ambrosius zwar nachstehend an Beredtsamkeit, noch mehr dem Hie an Gelehrsamkeit, aber beide sowie auch Hilarins durch die Tiefe u seitigkeit seines Geistes übertreffend. Nicht nur auf die Kirche sei hat er einen überwiegenden Einfluss ausgeübt, sondern auch auf di im Mittelalter, zur Zeit der Reformation und zur Zeit nach der Refo Er hat Ideen vertreten, woraus die Reformatoren vor der Refo Wycliffe, Huss, Johannes Wessel u. A. und die Reformatoren Beleh schöpft haben, er hat aber auch Grundsätze vertreten, welche s katholisch sind und von der römisch-katholischen Kirche in aller festgehalten werden. Seine Schriften wurden eine Quelle und Fundg die Scholastik und Mystik des Mittelalters. Die bedeutendste Ers des neueren Katholicismus, der Jansenismus, ist ganz eigentlich neuerung des Lehrbegriffes Augustins. Er hat auch den philoso

1) De utilitate credendi c. 3. Vitae hujus mundi eram implicatus, t spem gerens de pulcritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitione honorum noxiis et perniciosis voluptatibus. Er hoffte ein Landvogtamt nebst einer reiche erhalten (Praesidatus dari potest. Conf. VI, 11).

Bestrebungen einen mächtigen Impuls gegeben. Der Satz des Cartesius, des Begründers der neueren Philosophie: *Cogito, ergo sum,* findet sich wörtlich bei Augustin. Es ist, als ob verschiedene Welten in diesem umfassenden Geiste zusammenträfen. Aber der Mangel an gründlicher gelehrter Bildung ist überall in seinen Schriften sichtbar. Bei aller Grösse des Geistes ist er in grosse Irrthümer verfallen. In einigen Punkten hat er sich von dem bereits trüb gewordenen Strome der katholischen Tradition hinreissen lassen.

Seine Schriften sind äusserst zahlreich und sehr mannigfaltigen Inhaltes, hervorgerufen durch persönliche Verhältnisse, durch allgemeine Verhältnisse, durch die Streitigkeiten, in welche er verwickelt wurde.

Das apologetische Werk Augustin's ist die Schrift *de civitate Dei*, in zweiundzwanzig Büchern, begonnen 413, vollendet 426 oder 427. Die Einnahme von Rom durch Alarich 410, die Plünderung von Italien gab nämlich den Heiden Anlass zu behaupten, dass der Zorn der Götter über die Verwerfung der alten Religion diese schrecklichen Unfälle herbeigerufen habe. Schon Orosius, Priester aus Tarragona in Spanien, hatte, aufgefordert von Augustin, jenen Vorwurf zu widerlegen gesucht in den sieben Büchern seiner Weltgeschichte. Nachher muss solcher Vorwurf noch stärker erhoben worden sein; daher die Schrift Augustin's, die in den zehn ersten Büchern eine Widerlegung der Vorwürfe der Heiden und eine Widerlegung des Heidenthums selbst gibt, die folgenden Bücher (11—22) sind dogmatischen Inhalts, aber viel Historisches ist beigemischt. Diese Schrift vom Gottesstaate, dem der irdische Staat entgegengestellt wird, ist eine grossartige Conception, die in reicher Fülle ausgeführt wird.

Die polemischen Schriften umfassen den weitesten Umkreis und sind überhaupt die zahlreichsten: Augustin fühlte sich in seinem Gewissen verpflichtet, die Irrthümer und Verkehrtheiten der Manichäer, zu denen er einst Manche verführt hatte, zu widerlegen; das that er seit dem Jahre 388 in einer Reihe von Schriften. Wir heben hervor *de utilitate credendi* an Honoratus gerichtet, der sich von den Manichäern hatte fangen lassen und den Kirchenglauben verspottete, so wie die Schrift gegen jenen bei den Manichäern so hoch angesehenen Bischof Faustus. Die Pelagianer und Semipelagianer bekämpfte er in vielen Schriften, zugleich die eigenen Ansichten über die streitigen Punkte darlegend, ebenso die Donatisten. Er schrieb noch gegen die Priscillianisten und Origenisten und Arianer und gab in der Schrift *de haeresibus* eine gedrängte Uebersicht über alle bis zu seiner Zeit aufgetauchten Häresieen.

Die exegetischen Schriften sind bei weitem weniger zahlreich als die polemischen und auch von ungleich geringerer Bedeutung. Denn Augustin verstand wenig Griechisch und gar kein Hebräisch; daher begeht er grosse exegetische Verstösse, doch ist es zum Verwundern, wie er in den dogmatischen Gedankengehalt einzugehen versteht. Diese exegetischen Arbeiten erstrecken sich über die Genesis, die Psalmen, Hiob, sodann hauptsächlich über einige Bücher des Neuen Testamentes.

Als dogmatische Schriften sind zu nennen, *de fide et symbolo, de doctrina christiana, de trinitate, de spiritu et litera, de fide et operibus,* das Enchiridion ad Laurentium, *de fide, spe et*

*caritate*. Auch eine Anzahl philosophischer Schriften verdanken wir dem unermüdlichen Geiste Augustin's *contra academicos, de vita beata, Soliloquia, de immortalitate animae, de quantitate animae, de magistro*. Zu den erbaulichen und asketischen Schriften rechnen wir die bereits angeführten Confessiones, wovon die vier letzten Bücher (10—14) dogmatisch-speculativen Gehaltes sind. Die *sermones* sind durch inhaltreiche Kürze ausgezeichnet. In den 427 geschriebenen *retractationes* durchgeht Augustin alle seine bis dahin geschriebenen Schriften und kritisirt sie, die darin enthaltenen Irrthümer aufdeckend, soweit er sich deren bewusst geworden; denn vieler ist er sich allerdings nicht bewusst geworden.

Die Schriften des Pelagius, Coelestius, Julian von Eclanum, der Semipelagianer Johannes Cassianus und Vincentius Lirinensis werden in der Geschichte der pelagianischen und semipelagianischen Streitigkeit in Betracht kommen. Ausserdem führen wir an die *sermones* Leo's des Grossen, dem wir in der Geschichte der theologischen Streitigkeiten in der Kirchenverfassung noch näher treten werden. S. über ihn: Perthel, Pabst Leo's Leben und Schriften 1843. Ausserdem ist zu nennen: Salvian, Semipelagianer, Presbyter in Marseille c. 440, dessen beide Werke *de gubernatione Dei* und *de avaritia* für ihre Zeit Bedeutung hatten. S. über ihn: Zschimmer, Salvianus und seine Schriften 1875.

## Streitigkeiten, die von der griechisch-morgenländischen Kirche ausgehen.

### I. Die arianische Streitigkeit und ihre Verzweigungen (318—381) [1].

#### Aeussere Geschichte der Streitigkeit.

Arius (*Ἄρειος*), Presbyter in Alexandrien, Schüler des gelehrten antiochenischen Presbyters Lucian, ein weder durch Gelehrsamkeit noch durch besondere Geistesgaben hervorragender Mann, erneuerte den in der ersten Periode schon begonnenen Streit über das Verhältniss des Logos zum Vater, von demselben Streben wie die alten Monarchianer ausgehend, die Einheit, *μοναρχία*, Gottes festzuhalten, aber im Gegensatz gegen die Lehrweise des Sabellius. Er gerieth darüber seit 318 in Streit mit seinem Bischofe Alexander. Dieser forderte ihn auf, sich von seiner Lehre loszusagen. Als er sich dessen geweigert, wurde er durch eine Provincialsynode in Alexandrien, woran ungefähr hundert egyptische und libysche Bischöfe Theil nahmen, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen 321. Circularschreiben an die angesehensten Bischöfe enthielten die Rechtfertigung dieses Schrittes und die Verdammung der arianischen Lehre. Durch diesen Schritt wurde Arius veranlasst, seine Meinungen in weiteren Kreisen zu verbreiten. Diess that er in der Thaleia, aus Versen und Prosa bestehend. Auch Lieder für Müller

1) S. das angeführte Werk von Moehler über Athanasius und Koelling, Geschichte der arianischen Häresie. 1874.

und Schiffsleute damals verfertigt, sollten seine Lehre unter das Volk bringen. Vergebens bemühten sich zwei angesehene Bischöfe, Euseb, Bischof von Nikodemien und Euseb, Bischof von Cäsarea in Palästina, einen Vergleich zwischen Arius und seinem Bischofe zu Stande zu bringen. Es half nichts, wenn dieser Euseb den Streitenden zurief: „wer weiss, wie sich die Seele mit dem Körper verbindet und ihn verlässt, und wir wagen es, das ewige Wesen der Gottheit zu erforschen? Christus spricht, wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben, nicht wer da wisse, wie er vom Vater erzeugt worden. Wäre das letztere der Fall, so könnte Niemand zum Leben gelangen." Die Kirche weit und breit theilte sich zwischen Alexander und Arius. Die Heiden nahmen davon Anlass, auf ihren Theatern das Christenthum zu verspotten. Keiner empfand über diesen Streit tieferen Verdruss als Kaiser Constantin, dem nichts mehr am Herzen lag, als dass Geistliche und Laien einträchtig und im Frieden mit einander lebten. Ohne alle Kenntniss der Tragweite der aufgeworfenen Streitfragen, schrieb er an Bischof Alexander und an Arius, sie möchten doch über dergleichen geringfügige Fragen nicht mit einander zanken, besonders sie nicht unter das Volk bringen, sie sollten sich vereinigen im Glauben an Eine Vorsehung (*προνοια*) und sich als Brüder anerkennen, sie möchten ihm heitere Tage und sorglose Nächte zurückgeben (Sokr. 1, 7). Dieser Brief war freilich nicht geeignet, den Frieden wieder herzustellen; auch unter den Laien mehrte sich der Streit. Eine andere Streitfrage beschäftigte die Gemüther, betreffend die Zeit der Osterfeier. Die Streitenden schlossen zwar einander nicht von der Kirchengemeinschaft aus; aber durch den Mangel an Uebereinstimmung wurde die Heiterkeit des Festes getrübt.

Um diese beiden Streitpunkte zu erledigen, berief der Kaiser aus allen Theilen des Reiches die Bischöfe zu einer Kirchenversammlung nach Nicäa in Bithynien 325; es war die erste der sogenannten ökumenischen Synoden. 318 Bischöfe waren anwesend, wovon einige Kirchen ausserhalb des römischen Reiches vertraten. Unter ihnen waren solche, welche an ihrem Leibe die Zeichen der erlittenen Verfolgungen und Leiden trugen (Theodoret H. E. 1, 7). Es fehlte der Bischof von Rom, der wegen Altersbeschwerden ausgeblieben; einige römische Presbyter vertraten seine Stelle, doch ohne den Vorsitz zu führen, wie Hefele vermuthet. Der anwesenden Presbyter, Diakonen und niederen Geistlichen war eine unzählbare Menge. Als die Bischöfe sich zur Eröffnung der Synode versammelt hatten, trat Constantin unter sie, die noch standen, und wollte nicht eher sich niederlassen, als bis sie ihm einen Wink gegeben. Nun ergriff der Kaiser zuerst das Wort und ermahnte zur Einigkeit. Es gab allerdings grosse Verschiedenheiten in der Versammlung. Arius hatte zwar wenige Anhänger, die ihm in allen Sätzen beipflichteten. Alexander hatte deren mehrere, und ausserdem war er unterstützt durch den bedeutendsten Mann in der Versammlung, den Diakonus Athanasius. Die meisten mochten aber zwischen den streitenden Parteien am liebsten die Mitte halten. Doch diese Mittelpartei, an deren Spitze die beiden Eusebe standen, war an Talent und Folgerichtigkeit der Ansicht dem Athanasius durchaus nicht gewachsen. Es gelang diesem, der Versammlung klar zu machen, dass die Lehre von der Wesenseinheit Christi mit dem Vater nichts

Anderes als der alte christliche Glaube sei. Dadurch wurde der Kaiser bewogen, der Partei des Alexander und des Athanasius beizutreten, in der Hoffnung, die Eintracht unter den Bischöfen herzustellen. Sogar Euseb von Cäsarea, nachdem das von ihm vorgeschlagene Symbol, weil darin der Ausdruck ὁμοουσιος fehlte, verworfen worden, unterzeichnete das von der Synode genehmigte Symbol (μαθημα), sich stützend auf eine vage Erklärung des ὁμοουσιος. Dasselbe thaten viele andere Bischöfe um des Friedens willen oder aus Furcht vor dem Kaiser. Selbst eifrige Anhänger des Arius, Euseb, Bischof von Nikomedien, und Theognis, Bischof von Nicäa, unterschrieben das Symbol, aber nicht die Verdammung des Arius und seiner Anhänger. So erklärten sich zuletzt nur zwei Bischöfe unbedingt gegen das Symbol, Theonas von Marmaryca in Libyen und Secundus, Bischof von Ptolemais; sie wurden, wie Arius, excommunicirt, abgesetzt und verbannt. Auch die Bischöfe Theognis und Euseb von Nikomedien wurden drei Monate nach Schluss des Concils nach Gallien verwiesen.

Doch damit war der Streit keineswegs beendigt, wie Constantin sich einbildete, sondern nur das Zeichen gegeben zu einer mehr als fünfzigjährigen Fortsetzung desselben.

Das Concil von Nicäa hatte nämlich fortwährend viele heimliche Gegner. Der Kaiser selbst wurde durch einen eusebianisch gesinnten Presbyter, welchen ihm seine Schwester sterbend empfohlen hatte, zu milderen Massregeln gegen Arius bewogen. Auf Grund eines in allgemeinen Ausdrücken sich haltenden Glaubensbekenntnisses wurde er 328 oder 329 zurückberufen; er bat den Kaiser, dahin zu wirken, dass die überflüssigen Streitigkeiten aufhörten und dass bald alle Gläubigen in Eintracht für den Frieden der Kirche und die Wohlfahrt des Kaisers und seiner Familie beten könnten. Auch die Bischöfe Theognis und Secundus wurden zurückberufen. Mittlerweile war Bischof Alexander von Alexandrien gestorben, der sterbend Athanasius als seinen Nachfolger bezeichnet hatte. Von nun an entfaltete dieser seine glänzende aber immerfort angefochtene Thätigkeit zur Widerlegung des Arianismus und zur Vertheidigung des nicänischen Bekenntnisses. Mit strenger Folgerichtigkeit und unter beständig sich erneuernden Stürmen harrte er heldenmüthig aus und erwarb sich selbst die Achtung derjenigen Kaiser, die ihm entgegenstanden. — Bald erhielt er Befehl, Arius wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, welchem Befehl er sich jedoch nicht fügte. Constantin, dem man beigebracht, dass kein Friede möglich sei, so lange Athanasius nicht beseitigt worden, opferte ihn auf; eine vom Kaiser nach Tyrus berufene Synode entsetzte ihn seines Amtes, worauf ihn Constantin nach Gallien verwies 335 — diess Alles auf Grund anderer Beschuldigungen, u. a. wegen seines harten Verfahrens gegen die schismatischen Meletianer. Damals wurden noch andere nicänisch gesinnte Bischöfe verbannt. Arius selbst war nahe daran, nachdem er bereits in Jerusalem in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen worden, in Constantinopel einen glänzenden Triumph zu erleben. Am Tage jedoch, bevor er auch in Constantinopel in die Kirche wieder aufgenommen werden sollte, gab er unter heftigen Leibesschmerzen,

bunden mit Ausschütten der Eingeweide den Geist auf [1]) 336. Im folgen-
Jahre starb Constantin.

Die drei Söhne des verstorbenen Kaisers, Constantin II., Constan-
s und Constans, wovon die zwei zuerst genannten den Orient be-
rschten, Constans den Occident, hatten eine Zusammenkunft in Panno-
ı, wo sie sich über die Mittel, den Frieden in der Kirche herzustellen,
ethen und zu dem Entschlusse kamen, die vertriebenen Bischöfe zurück-
ıfen. So konnte Athanasius nach Alexandrien zurückkehren, wo er von
stlichkeit und Volk mit grosser Freude aufgenommen wurde. Indessen
er fortwährend dem Hasse der eusebianischen Partei ausgesetzt, welche
gewandten und unerschütterlichen Gegner fürchteten. Gerade diese
tei gewann die Gunst des Kaisers Constantius, und dieser wurde nach
ı Tode seines Bruders Constantin II. Beherrscher des ganzen Morgen-
les. Mit Constantin II. fiel der eifrigste Beschützer des Athanasius, der
ı nun neuen Angriffen ausgesetzt sah. Er wurde wieder abgesetzt und
seine Stelle Gregor aus Kappadocien gewählt. Vergebens versuchten die
sebianer, den römischen Bischof für sich zu gewinnen und gegen Athana-
s zu stimmen; denn mit einigem Rechte hegte er den Argwohn, dass die
ı der eusebianischen Partei vertretene Lehre nicht viel besser sei, als die
ı Arius. Um sich in des römischen Bischofs Augen zu rechtfertigen, be-
fen sie eine Kirchenversammlung nach Antiochien 341. Unter dem vor-
rschenden Einflusse des Euseb von Nikomedien wurden vier verschiedene
ıionsformeln genehmigt, welche die Basis einer Vereinigung mit den Ni-
nern bilden sollten [2]). Es waren darin das nicänische ὁμοουσιος sowie die
ecifisch arianischen Bestimmungen ausgelassen. Unterdessen war Gregor,
ıchfolger des Athanasius, in Alexandrien eingedrungen und dieser hatte die
ucht ergreifen müssen. Er schiffte sich ein nach Rom, mit ihm einige
eichgesinnte Bischöfe, unter anderen der ebenfalls abgesetzte Bischof Pau-
s von Constantinopel. Bischof Julius nahm die Flüchtlinge äusserst freundlich
f und machte ihre Sache zu der seinigen. Er beschied die Eusebianer
ch Rom vor eine daselbst zu haltende Kirchenversammlung, wovon jene
ilich nichts wissen wollten. Die Versammlung fand doch statt, sie hob
s Urtheil der Vertreibung und Absetzung des Athanasius auf, und nahm
n den antiochenischen Formeln keine Notiz. So trennte sich das Abend-
ıd vom Morgenlande, und der römische Bischof gewann an Bedeutung
d Macht.

Aufs neue unternahmen die beiden Kaiser das schwierige Geschäft, die

---

1) Die Umstände des Todes werden bei Sokrates 1, 38 und bei Sozom. 2, 30 ver-
ieden erzählt. Nach Sokrates 1, 37 sah Bischof Alexander von Constantinopel darin
Erhörung seines Gebetes: wenn Arius die rechte Lehre hätte, so möchte ihm Gott
der angesetzten Disputation mit Arius hinwegnehmen; wenn aber er (Alexander) die
hte Lehre hätte, so möchte Gott Arius bestrafen (?). Athanasius sah zwar in dem
tzlichen Tode seines Gegners ein Gottesgericht; doch enthielt er sich der Insulten gegen
, indem er sagte, man dürfe über Niemandes Tod, auch wenn er ein Feind sei,
ımphiren, da alle Menschen sterben müssten, und es ungewiss sei, ob nicht jeden bis
ı Abend der Tod ergreifen könne.

2) Bei Hahn a. a. O. S. 148 ff.

beiden Theile des Reiches zu einigen. Zu diesem Zwecke beriefen si
das Jahr 343 [1]) eine neue allgemeine Synode nach Sardica in Illyrien.
erschienen hundert abendländische Bischöfe, an deren Spitze Bischof H
von Corduba in Spanien, und siebenzig morgenländische, begleitet von
serlichen Commissarien. Von Anfang an stiessen die Verhandlungen
unüberwindliche Schwierigkeiten. Die abendländischen bestanden darauf,
das ὁμοούσιος nicht weiter in Verhandlung komme, da alles dahin geh
bereits in Nicäa festgesetzt worden. Sie forderten eine neue Untersuc
der Sache des Athanasius, davon wollten aber die morgenländischen Bis
nichts wissen, und da diese sich überhaupt einer abendländischen U
macht von Anhängern des Athanasius gegenüber sahen, gaben sie vor,
die Festlichkeiten zu Ehren des Sieges der kaiserlichen Waffen übe
Perser sie nach Hause riefen; sie verliessen Sardica, fanden sich abe
etliche Tage in Philippopolis in Thracien zusammen und erliessen von d
ob sie die ganze Synode vorstellten, ein Synodalschreiben, worin die alte
schuldigungen gegen Athanasius wiederholt wurden. Auf einer neuen a
chenischen Synode bekannten sie sich 344 in der sogenannten ἐκθεσις
κροστιχος (langzeilig) von neuem zu der Bestimmung der vierten anti
nischen Formel, eben so auf der ersten Synode von Sirmium in Niede
nonien 351. An die Stelle der nicänischen Wesensgleichheit setzten sie
die Wesensähnlichkeit, — darin lag eine gewisse Annäherung an das
nische Symbol (Hahn, S. 155). Was die abendländischen Bischöfe betrif
trennten sie sich in Sardica nicht, ehe sie Athanasius aufs neue für uns
dig erklärt und einige arianisch gesinnte Bischöfe des Abendlandes exco
nicirt hatten, welche Beschlüsse durch Synodalschreiben der ganzen K
mitgetheilt wurden. In einem eigenen Schreiben wurde die Gemeinc
Alexandrien ermahnt, im katholischen Glauben auszuharren — und i
Anhänglichkeit an ihren Bischof Athanasius. So war das Ende dieses r
Unionsversuches eine grössere Trennung beider Theile der Kirche.
nicänisch gesinnte Bischöfe aus dem Morgenlande lebten in der Verban
ihre Gemeinden waren in Trauer versenkt.

Constantius fühlte aber die Nothwendigkeit, den Riss nicht zu gro
machen. Sein Bruder Constans lag ihm an, Athanasius und andere Bis
zurückzurufen; im Falle der Weigerung drohte er, ihn selbst wieder e
setzen. Ueberdiess flösste die Zahl der Bischöfe, die in Sardica sich
Athanasius ausgesprochen, dem Constantius unwillkürlich Achtung ein.
und mehr kam es an den Tag, dass die Eusebianer gegen Athanasius
die nicänische Partei im Morgenlande lügenhafte Beschuldigungen v
bracht. Das Alles bewog den Kaiser nach dem Tode des Gregorius A
nasius zurückzurufen und einige andere Bischöfe (349). Indessen war da
Ruhe und Frieden nicht hergestellt. Der dogmatische Streit währte fort
hielt die Gemüther in Bewegung. Die Beschuldigung der Eusebianer,
selbe, worauf auch Arius sich gegründet, dass die Annahme der We
einheit zum Sabellianismus führe, schien damals eine Art von Bestätig
zu erhalten. Einer der eifrigsten Vertheidiger des nicänischen Glaub

1) Nach Hefele 1, 15 ist dies die richtige Zeitbestimmung, nicht aber die bishe

der in Nicäa nebst Athanasius das meiste für Feststellung der Wesenseinheit gethan, machte sich der Läugnung des Unterschiedes zwischen den Personen der Trinität verdächtig. Es war Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien. Schon im Jahre 336 hatten sich die Eusebianer gegen ihn erklärt, ihn excommunicirt und abgesetzt. Im Abendlande dagegen fand er liebreiche Aufnahme und wurde vom römischen Bischof so wie von der Synode zu Sardica für rechtgläubig erklärt. Er hatte für seine Ansichten Photinus, Bischof von Sirmium, gewonnen, der weiter gegangen als sein Meister; nachdem mehrere abendländische Synoden seine Lehre verworfen, entsetzte ihn die erste Synode von Sirmium 351 seines Amtes. Dess ungeachtet sahen die Eusebianer die Lehre des Photinus nur als folgerichtige Entwicklung der nicänischen Lehre an und bearbeiteten in diesem Sinne den Kaiser; sie fanden um so günstigeres Gehör, als sie sich ziemlich kriechend benahmen, indess die Nicäner nothgedrungen eine Kampfstellung annahmen. Diesen traten auch politische Verhältnisse hindernd entgegen. Constans starb 350. Nachdem der Usurpator Magnentius, der Constantius das Abendland streitig gemacht hatte, 353 besiegt worden, war dieser fortan Beherrscher des ganzen römischen Reiches.

Da nahm er den Plan wieder auf, den Eusebianismus im ganzen Reiche zur Herrschaft zu bringen, — dazu angetrieben durch eusebianische Geistliche, besonders durch Ursacius, Bischof von Singidunum in Moesien und Valens, Bischof von Mursa im Pontus, niederträchtige Menschen, welche den Kaiser vorwärts trieben und zugleich seinen Befehlen blindlings gehorchten [1]). Ehe er es unternahm, Athanasius von seinem bischöflichen Sitze zu vertreiben, suchte er die abendländische Kirche dahin zu bringen, dass sie ihn als der bischöflichen Würde verlustig erklärte, mithin die Beschlüsse von Sardica aufhöbe. Zu diesem Zwecke wurden hauptsächlich von Ursacius und Valens neue, grundlose Beschuldigungen gegen ihn vorgebracht: er habe den seligen Kaiser Constans aufgestiftet, so dass er seinen Bruder mit Krieg bedrohte; er habe mit dem Usurpator Magnentius Verbindung gehabt. Auf die Bitten des römischen Bischofs Liberius, der hoffte, dass eine Versammlung von Bischöfen mehr Muth zeigen würde, als die Bischöfe einzeln genommen, berief der Kaiser nach Arelate (Arles) in Gallien eine neue Kirchenversammlung im Jahre 353. Des Liberius wohlmeinende Berechnung bewies sich aber als unrichtig. Der in Person anwesende Kaiser brachte durch seine Drohungen die Bischöfe dahin, dass sie, selbst die päbstlichen Gesandten, die Verurtheilung des Athanasius unterschrieben, mit alleiniger Ausnahme des Bischofs Paulinus von Trier, der nach Phrygien verwiesen wurde und daselbst starb. Liberius, der sehr ungehalten war über den Abfall seiner Gesandten, forderte durch eine eigene Gesandtschaft vom Kaiser Constantius eine neue Kirchenversammlung. Dieser berief sie im Jahre 355 nach Mailand. Ungefähr dreihundert abendländische Bischöfe trafen daselbst ein, sehr wenige aus dem Morgenlande. Bald entspann sich ein lebhafter

---

1) Sie waren früher dem nicänischen Bekenntnisse beigetreten und hatten die gegen Athanasius vorgebrachten Beschuldigungen zurückgenommen, Sokrates 2, 12.

Streit zwischen den zwei Parteien. Die einen forderten die Beistimmung zur Verurtheilung des Athanasius, die anderen die Unterschrift des nicänischen Bekenntnisses. Die meist nicänisch gesinnten Einwohner von Mailand geriethen darüber in Unruhe; man fürchtete einen Tumult in der Kirche, wo die Bischöfe sich versammelten. Der Sicherheit wegen wurde die Versammlung in den kaiserlichen Palast verlegt. Der Kaiser verlangte von den Bischöfen die Zustimmung zu der Absetzung des Athanasius; wollten sie nicht einwilligen, so würden sie in die Verbannung geschickt werden. Sie hoben die Hände gegen den Himmel empor und baten den Kaiser, die kirchlichen Verhältnisse nicht zu zerrütten, die weltliche römische Gewalt und die geistliche Verwaltung nicht unter einander zu vermengen. Ihre Bitten waren vergeblich, die meisten Bischöfe gaben zuletzt nach und unterschrieben die Verurtheilung des Athanasius; sie thaten es in dem Sinne, dass dadurch die einzige Bedingung, unter welcher die Herstellung des Friedens möglich war, erfüllt wurde, und trösteten sich damit, dass die Verurtheilung nicht die Lehre, sondern nur die Person des Mannes betraf. Die wenigen, welche ihre Unterschrift verweigerten, mussten ins Exil wandern; es befanden sich darunter die ausgezeichnetsten Geistlichen des Abendlandes. Lucifer, Bischof von Cagliari auf der Insel Sardinien, der sich in den vorausgehenden Verhandlungen zwar durch unerschrockene Freimüthigkeit, aber auch durch Unehrerbietigkeit ausgezeichnet hatte, kam nach Germanicia in Syrien, Eusebius von Vercelli nach Scythopolis, Dionysius von Mailand nach Kappadocien. Seine Stelle erhielt Auxentius, der kein Wort lateinisch verstand. Liberius von Rom, welcher der Synode nicht beigewohnt hatte, erhielt die Aufforderung, sich den Beschlüssen derselben zu unterwerfen. Auf seine Weigerung wurde er gefangen genommen, und zuerst nach Macedonien, darauf nach Syrien verbannt. Der an das kaiserliche Hoflager berufene, beinahe hundertjährige Bischof Hosius von Corduba verweigerte seine Unterschrift und durfte dennoch in sein Bisthum zurückkehren. Briefe und Gesandte sollten ihn umstimmen. Bei diesem Anlasse schrieb er an den Kaiser einen Brief solchen Inhalts, dass nur zu beklagen ist, dass er demselben gegen Ende seines Lebens nicht getreu geblieben. Er wurde damals nach Sirmium verbannt. Hilarius von Poitiers, durch Tiefsinn, Gelehrsamkeit so wie durch festen Charakter gleicherweise ausgezeichnet, sprach sich gegen Constantius ebenfalls mit aller Freimüthigkeit aus und erklärte sich insbesondere gegen erzwungenen Gehorsam, gegen abgenöthigte Glaubensbekenntnisse. Angeklagt, dass er sich seines Ansehens bediene, um Aufruhr anzustiften, wurde er nach Phrygien verwiesen, wo er sein Werk über die Dreieinigkeit schrieb. Noch andere Bischöfe wurden vertrieben, Bischof Paulus von Constantinopel sogar erwürgt, der nicänisch gesinnte Theil seiner Gemeinde durch Martern zum Abfalle vom Glauben gezwungen; dasselbe geschah an anderen Orten.

Doch das Alles war ungenügend, so lange Athanasius in Alexandrien verweilte. Während dem von allen Seiten die Gewitterwolken sich um ihn sammelten, betrieb er mit rastlosem Eifer die geistliche Sorge für sein Bisthum. Er war beschäftigt mit der Besetzung der Bisthums von Hermopolis; dem neuerwählten Bischof Drakontius, der sich in Betracht der gefahrvollen

Zeitumstände weigerte, die Wahl anzunehmen, sprach er Muth ein: „es geziemt dir nicht zu fliehen, jetzt ist die Zeit, deinen Eifer für Christum zu zeigen.“ Bald hatte er Anlass, mit seinem Beispiele dem Manne voranzugehen. Kaiserliche Bevollmächtigte stellten sich in Alexandrien ein, sie befahlen dem commandirenden General, seine Pflicht zu thun, worauf dieser dem Athanasius befahl, die Stadt zu verlassen. Er versprach, dem Befehle Folge zu leisten, sobald man ihm den kaiserlichen Befehl eingehändigt haben würde; denn er wollte sich darauf berufen können. Es wurde sein Begehren nicht erfüllt, aber Gemeinde und Klerus legten Fürbitte für ihren Bischof ein; und so wurde damals der Sturm beschwichtigt. Aber schon nach zwanzig Tagen brach er los. Während eines Nachtgottesdienstes, da die Kirche gedrängt voll war, wurde sie von fünftausend Mann umstellt, die eingedrungenen Krieger näherten sich dem Hintergrunde der Kirche, wo Athanasius auf seinem bischöflichen Thron sass und den Gottesdienst leitete. Endlich musste er die Kirche verlassen, um nicht in die Hände der Soldateska zu fallen. Er floh zuletzt bis nach Aethiopien. In seiner Verbannung schrieb er eine Apologie, worin er die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen widerlegte. An seine Stelle kam Georgius — und so wurden auch an vielen anderen Orten die nicänisch gesinnten Bischöfe durch eusebianische ersetzt. Ueberall Unordnung, Aergerniss, auch grausame Behandlung der nicänisch Gesinnten.

So hatten die Gegner des nicänischen Bekenntnisses die Oberhand gewonnen. Aber ihr Sieg gab auch das Zeichen zum Anfange ihrer Niederlage. So wie sie die gemeinsame Opposition gegen das nicänische Bekenntniss nicht mehr zusammenhielt, traten ihre inneren Differenzen mehr hervor. Es zeigte sich eine kleine Partei der strengen Arianer, deren Häupter Aetius, eine Zeitlang Arzt in Antiochien, darauf Diakonus daselbst und in Alexandrien, Acacius, Bischof von Cäsarea in Palästina, ein Mann von schwankender Ueberzeugung, und Eunomius, eine Zeitlang Bischof von Cyzicum, zum Theil noch über Arius hinaus gingen, Anomoeer genannt, weil sie lehrten, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach unähnlich, auch Exukontier, weil sie mit Arius lehrten, der Sohn sei *εξ ουκ οντων* geschaffen worden. Ihnen stand entgegen die andere antinicänische Partei, die grosse Mehrzahl der Antinicäner, Homoeusiasten genannt, *ὁμοιουσιασται*, weil sie lehrten, der Sohn sei dem Vater ähnlich dem Wesen nach (*κατ' ουσιαν*), Semiarianer, auch Macedonianer genannt. An ihrer Spitze standen Basilius, Bischof von Ancyra in Galatien, und Georgius, Bischof von Laodicea in Phrygien; zu ihnen hielt Kaiser Constantius.

Eine Partei am Hofe wirkte ihnen entgegen, an deren Spitze die Bischöfe Ursacius und Valens standen. Sie stellten einen Kunstgriff an, um die Differenz zwischen den Anomoeern und den Semiarianern zu verdecken. Sie stellten nämlich dem Kaiser vor, alle die leidigen Streitigkeiten seien durch das Wort *ουσια* veranlasst worden. Werde dieses Wort beseitigt, so werde der Friede in die Kirche zurückkehren. Das Wort *ουσια* komme übrigens in der Schrift gar nicht vor; ohnedem überstiegen die Bestimmungen über das, was zum Wesen Gottes gehöre, die menschliche Erkenntniss. Auf der zweiten Synode von Sirmium, 357, wurde ein in diesem Sinne abgefasstes

Glaubenbekenntniss angenommen. Der ehrwürdige Hosius liess sich zur Un
terschrift desselben bewegen, ebenso Bischof Liberius von Rom, der soga
in einem Schreiben an Bischof Valens seine Zustimmung zur Verurtheilun
des Athanasius bezeugte.

Dagegen regte sich nun die semiarianische Partei. Basilius versam
melte 358 eine Synode in Ancyra, welche den semiarianischen Lehrbegri
in einem weitläufigen Synodalschreiben festsetzte (Epiphanius haereses 7
§. 2—11), die Formel der zweiten sirmischen Synode verwarf und dagege
die Formel der ersten sirmischen Synode aufstellte. Seitdem kam der Nam
Semiarianer für sie auf, die Benennung Homoeusiasten, ὁμοιουσιαστα
bildet den Gegensatz gegen die Benennung der Nicäner, Homousiaste
ὁμοουσιασται. Als Constantius von diesen neuen Bewegungen hörte, b
schäftigte er sich aufs neue angelegentlichst damit, es wurde ihm klar, da
die zweite Synode von Sirmium die Anomoeer begünstige; daher liess er s
gleich in Sirmium selbst, seinem derzeitigen Aufenthaltsorte, eine Synode, d
dritte Synode von Sirmium 358 halten, welche über die Formel der zweit
Synode von Sirmium hinausgieng und die Aehnlichkeit des Sohnes mit de
Vater *κατα παντα* aufstellte, somit sich der Wesensähnlichkeit näherte, d
man mit dem *παντα* auch die *ουσια* sich denken konnte. Doch schlo
dieselbe Synode den Ausdruck *ουσια* als nicht in der Schrift enthalte
förmlich aus. Um Alles in Ordnung zu bringen, beschloss der Kaiser di
Berufung einer neuen ökumenischen Versammlung. Da aber die arianisiren-
den Bischöfe eine solche zu fürchten hatten, so wirkten Ursacius und Valens
dagegen. Sie brachten es dahin, dass die Orientalen in Seleucia in Isau-
rien, die Occidentalen in Ariminum, dem heutigen Rimini, sich versammeln
sollten. Sodann unterhandelten sie mit den Häuptern der semiarianischen
Partei, die am Hofe von Sirmium anwesend waren über eine den beiden
Concilien vorzulegende Formel; man vereinigte sich durch gegenseitige Con-
cessionen zu dem Bekenntniss, der Sohn sei in allen Dingen dem
Vater ähnlich, wie die heilige Schrift lehre. Man beredete den
Kaiser, eine solche Formel werde beide Parteien zufrieden stellen. Mit vie-
len Anstrengungen gelang es, die meisten der auf beiden Concilien anwe-
senden Bischöfe zur Annahme der genannten Formel zu bewegen 359, sie
wurde durch ein Concil von Constantinopel 360 bestätigt. Nun aber gab es
neuen Unfrieden, indem viele, welche unterschrieben hatten, von ihrer eige-
nen Partei als Verräther der reinen Lehre verschrieen wurden. In der That
war nicht nur der Homousianismus, sondern auch der Homoeusianismus be-
seitigt und die vielen bisherigen Streitigkeiten schienen in das kläglichst
Resultat hinauszulaufen.

Da starb Constantius 361. Er liess Alles in grosser Verwirrung, wozu
Ammianus Marcellinus den Vorwurf hinzufügt, dass er das Postwesen *(re*
*vehicularia)* des Reiches durch die vielen Reisen der Bischöfe, die au
Staatskosten geschahen, fast zu Grunde gerichtet habe. Julian liess all
Parteien frei gewähren und die vertriebenen Bischöfe zurückkehren (nu
Athanasius nicht). Auch Jovian übte Duldung, ebenso seine Nachfolger im
Abendlande, Valentinian I., Gratian und Valentinian II., Valens dagegen
Kaiser des Orients, war eifriger Arianer und verfolgte Nicäner und Semiari-

ner. Unter diesen Umständen erwarb der nicänische Glaube im Orient mehr und mehr Anhänger. Der strenge Arianismus unter Valens führte sie, namentlich aus den Reihen der semiarianischen, jenem zu. Die Mönche, von Athanasius begünstigt, wirkten auch in diesem Sinne. Mehrere kleinasiatische Synoden erklärten sich für das nicänische Bekenntniss. Eine Gesandtschaft derselben reiste im Jahre 368 nach Rom, um ihren Beitritt zu erklären. Die Nicäner, namentlich Athanasius sahen sie schon längst als Geistesgenossen an, von denen sie nur durch einen Wortstreit getrennt seien. Es gab im Grunde jetzt nur noch zwei Parteien, die Homousiasten, nicänisch und athanasianisch, und die strengen Arianer, zu denen die arianisirenden Eusebianer, d. h. die Homoeer übergingen. Jene Partei war zwar heftig verfolgt von Kaiser Valens; aber ihre theologische Ueberlegenheit that sich mehr und mehr kund, seitdem die grossen kappadocischen Kirchenlehrer Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa für das nicänische Bekenntniss eintraten, während im Abendlande die Kaiser dasselbe schützten. Unter diesen Umständen durfte sogar Athanasius nach Alexandrien zurückkehren. So gross war die Achtung der dortigen Gemeinde gegen ihn, dass Valens bei längerer Verbannung desselben einen Aufruhr befürchtete. Der viel geprüfte Mann durfte von jetzt an Ruhe geniessen († 373).

Zu den bisherigen Streitfragen kam eine neue hinzu, betreffend das Verhältniss des heiligen Geistes zum Sohne und zum Vater. Viele Nicäner, Arianer und Semiarianer stimmten anfangs darin überein, dass der heilige Geist ein Geschöpf und Diener Gottes sei. Man berief sich auf Joh. 1, 3. 1 Kor. 8, 6. Athanasius war es, der diese Lehre zu bekämpfen anfing in der vierten Epistel an Serapion (358—360), darauf Gregor von Nazianz und Basilius Magnus. Die jener Ansicht anhingen, wurden **πνευματομαχοι** genannt, auch Macedonianer, von Macedonius, dem semiarianisch gesinnten Bischof von Constantinopel † c. 360. Später wurden die Ausdrücke Macedonianer und Semiarianer synonym. Zuletzt nämlich war es nur noch die Lehre vom Geiste, welche die Semiarianer von den Nicänern trennte. Die Benennung Semiarianer hatte in anderer Beziehung ihre Bedeutung verloren. Seit 362 fing Apollinarius, Bischof von Laodicea, der jüngere, Sohn des Presbyters Apollinarius aus Laodicea, ein eifriger Vertheidiger des nicänischen Bekenntnisses und fruchtbarer Schriftsteller, die trinitarischen Resultate christologisch zu verarbeiten an, indem er die Ansicht aufstellte und zu begründen suchte, dass in Christo der **νους,** das **πνευμα** die Stelle der vernünftigen Seele vertreten habe. Er trat 375 aus der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche und fing an, eine eigene Sekte zu bilden. Mit ihm, der 390 starb, begann der christologische Streit, wovon später die Rede sein wird.

So standen die Dinge, als Theodosius zur Regierung gelangte 379. Selbst nicänisch gesinnt erfuhr er von dem nicänisch gesinnten Bischofe Achotius von Thessalonich, der ihm damals die Taufe ertheilte, dass im Abendlande das nicänische Bekenntniss, im Morgenlande das arianische oder arianisirende bei der Mehrzahl der Gläubigen die Oberhand habe. Noch in Thessalonich erliess er 380 ein Edict, wodurch der nicänische Glaube zum

Gesetz erhoben und die davon Abweichenden mit Strafen bedroht wurd
Indessen wurden diese Strafen nicht sogleich vollzogen, worüber ihm Gre
von Nazianz Lob ertheilte; und das sei das Rechte, nicht zu zwingen, s
dern zu überzeugen. Am Tage vor Weihnachten 380 kam Theodosius
Constantinopel an und liess sogleich dem Bischof Demophilus, dem Hau
der Arianer, die Frage vorlegen, entweder das nicänische Bekenntniss an
nehmen oder die Kirchen der Hauptstadt zu räumen. Demophilus bena
sich in dieser Angelegenheit besser als manche Orthodoxe in ähnlichen Fäl
Er versammelte die Gemeinde und kündigte ihr an, mit Beziehung auf
Wort des Herrn: wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in e
andere, dass die Gemeinde sich fortan ausserhalb der Stadt versamm
werde. Ihre Sache gaben jedoch die Arianer noch nicht auf. Sie such
durch Männer aus der Umgebung des Kaisers auf ihn einzuwirken. Sc
war dieser geneigt, sich mit Eunomius, der sich in Chalcedon aufhielt, in e
Unterhaltung einzulassen, allein die orthodoxen Bischöfe in des Kais
Umgebung verhinderten es. — An der Spitze der kleinen nicänisch-
sinnten Gemeinde stand Gregor von Nazianz (seit 379). Er sollte nun
kaiserlichen Befehl aus der kleinen Kirche Anastasia öffentlich und feierlich
die Kirche der Apostel, damals die Hauptkirche der Stadt, eingeführt w
den. Es geschah unter grossem Zulauf der arianisch gesinnten Bevölkeru
der Sicherheit wegen war die Apostelkirche militärisch besetzt. Der Kai
selbst führte den Zug, ihm zur Seite Gregor, von Krankheit heimgesuc
mühsam sich fortschleppend, beide von Bewaffneten umgeben. Fortan v
das nicänische Bekenntniss das herrschende. In der Freude über den erh
tenen Sieg hatten die Versammelten nur noch einen Wunsch, den sie b
mit lautem Getümmel zu erkennen gaben, dass der Kaiser ihnen Greg
zum wirklichen Bischof gebe. Dieser aber konnte sich nicht entschliess
das Bisthum anzunehmen.

Theodosius, um die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche voller
in das rechte Geleise zu bringen und auch über das Bisthum seiner Hau
stadt feste Anordnungen zu treffen, berief auf das Frühjahr 381 eine Kirch
versammlung nach Constantinopel, die als die zweite ökumenische Sync
angesehen wurde, obschon die Zahl der berufenen Bischöfe eine verhältni
mässig geringe war. Der Kaiser liess nämlich die Einladung nur
solche ergehen, von denen er im Voraus wusste, dass sie sich zum ni
nischen Glauben (*ὁμοουσιος πιστις*) bekennen würden. Es stellten sich hu
dertundfünfzig ein, daher diese Synode auch die Synode der hundertu
fünfzig genannt wurde; es befanden sich darunter die ausgezeichnets
Männer der morgenländischen Kirche, Meletius von Antiochien, Gregor v
Nyssa, Amphilochius von Ikonium, Diodor von Tarsus, Cyrill von Jerusale
Es wurden auch die Macedonianer eingeladen, sechsunddreissig derselb
erschienen. Man bot vergeblich Alles auf, um sie zur Annahme des ni
nischen Bekenntnisses zu bewegen, worauf sie sich wieder entfernten. V
abendländischen Bischöfen erschien keiner, wie denn die Synode ol
alle Intervention des römischen Bischofs berufen worden; es waren au
keine Abgesandte desselben anwesend, die an den Verhandlungen Th

genommen hätten [1]). Meletius war eine Zeit lang Vorsteher der Synode, Meletius, der im Abendlande kaum als Bischof anerkannt war. Nach dem Tode desselben führte Gregor von Nazianz auf kurze Zeit das Präsidium der Synode. Eine der ersten Handlungen der Versammlung war die Wahl Gregors zum Bischof von Constantinopel. Er hatte aber kaum einigen seiner bischöflichen Pflichten obgelegen, als er um seine Entlassung bat. Er starb 389 oder 390.

Darauf begannen die dogmatischen Verhandlungen. Im Symbol, das die Synode aufstellte *(symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum)*, wurden die älteren Bestimmungen von Nicäa beibehalten, nur nicht in derselben Ausführlichkeit. Dagegen wurde ein neuer Passus, betreffend den heiligen Geist, aufgenommen. Er wird genannt *το κυριον* nach 2 Kor. 3, 17, der lebendigmachende nach Joh. 6, 63, der vom Vater ausgehende nach Joh. 15, 26. Der Ausdruck *ὁμοουσιος* wurde vom heiligen Geiste nicht gebraucht, weil diese Lehre noch viele Gegner hatte. Es kam hinzu eine Verdammung der entgegenstehenden Häresieen der Eunomianer, Arianer, Semiarianer oder Pneumatomachen, Sabellianer, Marcellianer, Photinianer und Apollinaristen. Der Kaiser bestätigte diese Beschlüsse und gab nun mehrere Gesetze gegen die kirchlich verdammten Häretiker. So war denn die Trinitätslehre in ihren Grundzügen kirchlich abgeschlossen, durch kirchliche und weltliche Autorität zum Siege gebracht, zunächst was das Morgenland betrifft. Im Abendlande liess Valentinian III. auf Zureden seiner arianisch gesinnten Mutter Justina die Arianer noch eine Zeitlang gewähren. Doch durch Theodosius umgestimmt, verfolgte auch er die Arianer. Die letzten Spuren dieser Lehre unter den Völkern, die zum römischen Reiche gehörten, zeigte sich in Constantinopel unter dem Kaiser Anastasius (491—518). Unter den germanischen Völkern setzte der Arianismus noch eine geraume Zeit sein Leben fort.

## Nähere Betrachtung der dogmatischen Momente der arianischen Streitigkeit.

### 1) Die arianische Lehre [2]).

Arius ging aus vom Gegensatz gegen Sabellius und behauptete bis an sein Ende, dass die gegnerische Lehre nothwendig in Sabellianismus auslaufe. Er lehnte sich in einigen Stücken an Origenes an, doch so, dass er, nur eine Seite der Lehre desselben hervorhebend, sie entstellte. Er trug seine Lehre nicht sogleich ganz entwickelt vor, indem er sich anfangs scheute, sie in alle ihre Consequenzen zu verfolgen. So nannte er im Anfange den Logos sogar

1) Katholische Schriftsteller haben behauptet, dass der römische Bischof Damasus die Synode berufen habe und dass er durch seine Stellvertreter anwesend gewesen sei. Hefele 2, 3. 4 zeigt die Unrichtigkeit dieser Annahme.

2) Quellen: 1) die Epistel des Arius an Euseb von Nikomedien bei Epiphanius; Haeresis 69, Theodoret. hist. eccles. 1, 4. — 2) die Epistel des Arius an Bischof Alexander von Alexandrien, bei Epiphanius 69, bei Athanasius über die Synoden von Ariminum und Seleucia. — 3) die *Θαλεια*, wovon Fragmente bei Athanasius in den Reden gegen die Arianer.

unveränderlich und unwandelbar 1). — An die Spitze seiner Lehre setzt er, gleich wie Sabellius, den er sonst bekämpft, Gott als die absolute Causalität, so dass das *αγεννητον* allein verdient, im vollen Sinne Gott genannt zu werden. Von da gelangt er zum Begriff der Weltschöpfung, die er durchaus als Akt der göttlichen Freiheit auffasst, als in keinerlei Weise aus Gott ausgeflossen. Die Schöpfung aber kann die unmittelbare Thätigkeit Gottes nicht ertragen, denn Gott an sich kann in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen kommen; es geziemt sich auch für seine Würde nicht. Da er die Welt schaffen wollte, schuf er einen gewissen (*ἕνα τινα*. Oratio 1, 5), um uns durch ihn zu erschaffen. Der Sohn ist der Künstler, der vom Vater das Schaffen gelernt hat. Insofern ist des Arius Lehre über den modernen Rationalismus weit erhaben. Da die Welt durch den Sohn erschaffen wurde und seine Thätigkeit musste ertragen können, um von ihm erschaffen zu werden, so ist er nicht aus dem Wesen des Vaters, nicht wahrer Gott; sonst hätte er sich nicht in unmittelbare Verbindung mit der Welt setzen können. Er ist daher mit allen Geschöpfen seiner Natur nach identisch, selbst ein Geschöpf, (*κτισις, ποιημα*). Sein Vorzug vor den übrigen Geschöpfen bestand darin, dass diese durch ihn geschaffen wurden. Da er nun nicht aus dem Wesen Gottes noch aus einer vorhandenen Materie ist, weil diese erst durch ihn geschaffen worden, so ist er aus nichts (*ἐξ ουκ οντων ὑπεστη*. Or. 1, 9); er ist nicht von Ewigkeit; es gab eine Zeit, wo er nicht war (*ἠν ποτε ὅτε ουκ ηv*. Or. 1, 5); denn nur dem wahren Gotte kommt Ewigkeit zu. Nicht wahrer Gott, ist er seiner Natur nach beschränkt (Or. 1, 6); er kennt Gott nicht genau (*ακριβως*); er kennt sein eigenes Wesen nicht. Er wird blos dem Namen nach (*ονοματι*) Logos und Weisheit genannt, aus Gnaden (*χαριτι*) Gott; er ist Gottes Adoptivsohn. Weil er nicht aus dem Wesen des Vaters ist, ist er seiner Natur nach veränderlich (*τρεπτος και αλλοιωτος την φυσιν*), als solcher seinem Wesen nach Gott fremde, (*αλλοτριος, ξενος*). Durch seinen freien Willen (*αυτεξουσιον*) bleibt er gut, so lange er will. Da aber Gott vorher wusste, dass er gut sein und bleiben würde, gab er ihm anticipirend die Herrlichkeit, die er als Mensch wegen seiner Tugend nachher hatte. Seine Herrlichkeit ist also der Lohn seiner Verdienste, sein Wandel unter den Menschen seine Prüfungszeit. Er ist durch Theilnahme an der Gottheit selbst Gott geworden (*μετοχη και αυτος εθεοποιηθη*).

Arius und die Seinen suchten diese Lehre aus der Schrift zu begründen, und darin zeigt sich das christologische Moment und Interesse derselben. Aus Sprüchwörter 8, 22 nach der LXX: Er schuf mich (die Weisheit) am Anfang seiner Wege zu seinen Werken, folgerten sie, dass der Sohn einen Anfang gehabt, dass er geschaffen worden; aus Kol. 1, 15 (*πρωτοτοκος πασης κτισεως*), dass er, sofern er der erste der Schöpfung ist, zur Schöpfung gehört; aus Hbr. 1, 4, *κρειττων γενομενος των αγγελων*, dass, weil er mit den Engeln verglichen werde, zwischen ihm und den Engeln nur ein gradweiser Unterschied der Vollkommenheit statt finde, dass der Ausdruck *γενομενος* auf ein Geschöpf hindeute; aus Psalm 44, 7, dass Christus seine Würde

1) so in der Epistel an Bischof Alexander.

in Folge seiner Tugend erhalten habe; dieses folgerten sie hauptsächlich aus Phil. 2, 6—11. Sie beriefen sich darauf, dass Christus das Prädicat „gut“ von sich ablehne, da er sage: Gott allein ist gut, dass er auf die Allwissenheit verzichte Marc. 13, 32, auf die anerschaffene Heiligkeit Joh. 10, 36, auf die Allmacht, denn er vertreibe die Teufel nicht durch eigene Kraft, sondern durch Gottes Geist, Matth. 12, 28; seine Auferstehung sei nicht sein, sondern des Vaters Werk, 1 Kor. 15, 28. Er nenne ausdrücklich den Vater den allein wahren Gott, Joh. 17, 3. Er habe zugenommen an Alter und Weisheit, Luc. 2, 52; dieses Zunehmen bezog sich nicht auf seine menschliche Natur, sondern auf den Logos, der in ihm die Stelle des menschlichen Geistes vertrat. Ferner fragten sie: wie kann derjenige, der sich von Gott verlassen fühlt (Matth. 27, 46) mit Gott eins sein? Paulus nennt ihn 1 Kor. 1, 24 *σοφια* und *δυναμις θεου* ohne Artikel, mithin nicht absolute Weisheit und Kraft Gottes. Er ist eine von den Weisheiten und Kräften, die Gott geschaffen hat, — wie auch die Heuschrecken (Joel 2, 25) eine grosse Kraft Gottes genannt werden. Die Stellen, worin von der Einheit des Vaters und des Sohnes die Rede ist, bezogen die Arianer auf die Willenseinheit, Joh. 14, 10: ich und der Vater sind eins. Der Sohn ist im Vater, gemäss dem Worte: in ihm leben, weben und sind wir, Apostelgesch. 17, 28. Jesus sagt: er sei im Vater und der Vater in ihm, weil er seine Lehre nicht als die seinige betrachtete — nach dem Arianer Asterius. — Durch gewisse Fragen suchten die Arianer die Leute in Verlegenheit zu bringen: Er, der da war, hat er den, der da war, oder der nicht war, geschaffen? Gibt es ein oder zwei ungeborne, ungeschaffene Wesen? Und die Weiber fragten sie: hattest du einen Sohn, bevor du ihn geboren hattest? Es ist offenbar, dass Arius und seine Anhänger, indem sie den Sabellius bekämpfen, auf ein entgegengesetztes Extrem gerathen und der Schrift zum Theil Gewalt anthun. Der Logos Weltschöpfer nach arianischer Lehre erinnert zum Theil an den gnostischen Demiurg. Es fehlt der wirklich sich offenbarende und sich mittheilende Gott, und im Christenthum ist die absolute Religion nicht gegeben, die Versöhnung der Menschheit mit Gott nicht vollzogen. Auf der anderen Seite ergaben sich aus den von Arius angeführten Bibelstellen, betreffend die menschliche Natur und Knechtsgestalt des Erlösers, Schwierigkeiten, die irgendwie gelöst werden mussten, wenn nicht die arianische Lehre oder wenigstens eine sich zur sehr annähernde am Ende doch die Oberhand erhalten sollte.

2) Die Synode von Nicäa 325 und das nicänische Symbol.

Es kam zunächst darauf an, die Gottheit des Sohnes festzustellen. Das geschah in Nicäa, und zwar nur in der allgemeinsten Fassung, denn so viele damit in Verbindung stehende Punkte konnten nicht erläutert werden. Nach einigen Verhandlungen wurde ein Symbol (*ἡ πιστις, το μαθημα των εν Νικαιᾳ*) angenommen, dem das morgenländische Taufbekenntniss zu Grunde lag, welchem nun die Ausdrücke betreffend die Gottheit des Sohnes und am Schlusse einige Antithesen beigefügt wurden [1]). Der Arianer Georgius hatte zuge-

1) Bei Athanasius de decretis synodi Nicaenae (Thilo I. p. 84), bei Theodoret. H. 1, 12, bei Hahn, Bibliothek der Symbole, S. 105. Münscher-Coeln I. 207.

geben, der Sohn könne *εκ του θεου* seiend genannt werden, wie alles aus Gott ist; daher die Bestimmung *εκ της ουσιας του θεου*; diese Bestimmung sollte auch den Irrthum ausschliessen, dass der Sohn ein Theil des Vaters sei. Der Ausdruck *ὁμοουσιος* war schon längst von den Gnostikern gebraucht, vielleicht erfunden worden, in dem Sinne, dass mehrere Einzelwesen an einer *ουσια* gemeinsam Theil nehmen; so bei den Valentinianern nach Irenäus 1, 5. 1. — Angewendet auf trinitarische Verhältnisse wurde der Ausdruck zum ersten Male im Schriftenwechsel zwischen den beiden Dionyse, dem Bischof von Alexandrien und dem Bischof von Rom [1]). In Nicäa wurde der Ausdruck von Bischof Alexander empfohlen, von Athanasius vertheidigt, um das festzustellen, dass der Sohn seinem göttlichen Wesen nach keine Aehnlichkeit mit den Geschöpfen habe, dass er allein dem Vater in allen Dingen *ὁμοιος* sei, dass er aus keiner andern *ουσια* oder *ὑποστασις* sei, insofern auch ungleichartige Dinge einander ähnlich sein können, wie Silber und Zinn. Es sollte gezeigt werden, dass der Sohn eine andre Aehnlichkeit habe als wir, die wir sie durch Tugend erlangen. Die Arianer gaben auch die Ewigkeit, das *ει* des Sohnes zu nach 2 Kor. 4, 11 — „denn wir werden immerdar (*αει*) in den Tod gegeben.“ Sie gaben dem Sohne das Prädicat unveränderlich, da Paulus sagt Röm. 8, 35: nichts trennt uns von der Liebe Gottes, wir also auch unveränderlich werden. So sollte denn die wahre Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater, seine Ewigkeit und Unveränderlichkeit, sein Sein in Gott durch den Ausdruck *ὁμοουσιος* festgestellt werden. Der betreffende Passus im nicänischen Symbol lautet so: wir glauben . . . an Einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater als Eingebornen, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahren Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater, *ὁμοουσιον τω πατρι*, durch den Alles geworden u. s. w. Diejenigen aber, die da sagen: es gab einen Moment, wo er nicht war, und ehe er gezeugt worden, war er nicht, oder die behaupten, dass er aus dem Nichtseienden (*εξ ουκ οντων*) geworden, oder er sei geschaffen, veränderlich (*τρεπτον*) oder wandelbar (*αλλοιωτον*), belegt die Katholische Kirche mit dem Banne.

### 3) Der Lehrbegriff des Athanasius.

Der Ausbruch des arianischen Streites fand den Diakon Athanasius schon gehörig vorbereitet, wie die zwei von ihm früher herausgegebenen Schriften es beweisen, der *λογος κατα Ἑλληνων* und *περι ενανθρωπησεως του λογου*. Er scheint aber sich mehr dem Sabellius als der Theorie von der Subordination zu nähern. Es ist ihm mehr um die volle Gottheit des Sohnes, als um dessen Unterscheidung vom Vater zu thun. Während des Streites erhielten seine Ideen eine wesentliche Fortbildung. Die Hauptquelle sind die vier Reden gegen die Arianer, die nicht gehalten worden sind; daran reihen sich einige andere Schriften, eine kurze Darlegung des Glaubens, *εκθεσις πιστεως*, eine bald nach Schluss der nicänischen Synode geschriebene Epistel

---

1) Marcellus von Ancyra, von Zahn S, 12.

über die nicänischen Decrete, eine andere über die Lehre des Dionysius von Alexandrien, sodann noch vier Episteln gegen Serapion.

Athanasius gibt eine Kritik der Grundanschauungen des arianischen Lehrbegriffes. Er bezeichnet ihn im Ganzen als eine Neuerung, worin er insofern Recht hat, als keiner der vornicänischen Väter gelehrt hatte, dass der Sohn aus nichts hervorgegangen, dass er anderen Wesens sei als der Vater. Sodann tadelt Athanasius den Ausgangspunkt des arianischen Lehrbegriffes, wonach nicht gefragt wird, wie ist Christus, obgleich Gott, Mensch geworden? sondern wie ist er Gott, obgleich Mensch? Er meint, weil die Arianer von der Menschheit ausgehen, gelangen sie nicht bis zur Gottheit, diese könne wohl begriffen werden als Princip ihrer selbst und der Menschheit, diese letzte aber weder als Princip ihrer selbst noch als Princip der Gottheit, und doch ist diess gerade die Ursache, warum es den Nicänern so schwer wurde, zum vollen Begriff der Menschheit Christi zu gelangen. Ferner bekämpft Athanasius den Satz, dass die Welt Gottes unmittelbares Wirken nicht vertragen kann. Mit Recht erwidert Athanasius, wenn es sich so verhält, was nützt es, einen Sohn zu setzen, der die Welt schaffen und doch selbst ein Geschöpf sein soll? Kann der Sohn, der ein Geschöpf ist, Gottes Wirken ertragen, so kann es gewiss auch die Welt. Wenn es Gottes nicht unwürdig ist, selbst um die Haare auf unserm Haupte, um die Sperlinge auf dem Dache zu wissen, so war es seiner auch nicht unwürdig, uns zu erschaffen. Kann aber die Welt Gottes unmittelbares Wirken nicht vertragen, so kann es auch der Sohn nicht, sondern es ist für ihn ein Mittler nöthig, für diesen wieder einer und so fort; so wird kein Geschöpf existiren können, weil es immer eines Mittlers bedarf und jeder Mittler wieder einen Mittler für sich selbst erheischt. — Soll der Sohn uns mit Gott in Verbindung bringen, so muss er selbst Gegenstand des Glaubens sein. Nun aber kann ein Geschöpf nicht Gegenstand des Glaubens sein, dessen wesentlicher Inhalt das Göttliche ist. Hat aber unser Glaube neben Gott noch ein Geschöpf zum Inhalte, so erhalten wir zwei Götter, einen unerschaffenen und einen geschaffenen, zwei Glauben, den einen an den wahren Gott, den andern an den geschaffenen Gott. Sofern nun die Arianer zugaben, dass Christus Gott genannt werde, so erscheint der Arianismus allerdings als eine Art Erneuerung des alten Polytheismus. So sieht auch Ritter die Sache an. Wiederum, wenn der Sohn ein Geschöpf ist, so bleibt der Mensch im Tode, weil mit Gott nicht vereinigt. Denn ein Geschöpf kann die Geschöpfe nicht mit Gott verbinden, da es selbst des Vereinigenden bedarf [1]).

So zeigt Athanasius, dass die ganze Erlösung am Glauben an die Gottheit des Sohnes hängt. Wir sollen Gottes Kinder werden. Dazu kann uns nur der machen, der wirklich Sohn Gottes ist; unsere adoptive Sohnschaft setzt in Christo die wirkliche als ihre Ursache voraus. — Vom Fluche, der auf uns lastet, und der unsere Verbindung mit Gott hindert, können wir nur durch Gott selbst befreit werden; Gott muss uns durch sich mit sich versöhnen.

1) Or. 2, 69, *ου γαρ κτισμα συνηπτε τα κτισματα τῳ θεῳ ζητουν και αυτο ..ν συναπτοντα.*

Wenn der Mensch soll vergöttlicht werden (*θεοποιεισθαι*), so kann es nur durch Gott geschehen. Der Mensch soll in die göttliche Ebenbildlichkeit eingeführ werden; das ist nur durch das Urbild möglich, nach dessen Aehnlichkeit wi von Anfang geschaffen sind. Derjenige, der Gott nur unvollkommen erkennt kann uns Gott nicht vollkommen offenbaren. Bei dem Arianismus kommt e zuletzt darauf hinaus, dass Christus blos Lehrer und noch dazu ein unge nügender Lehrer ist; er soll uns die Sündenvergebung blos ankündigen, di durch ein Machtgebot Gottes geschehen; wir bedürfen aber der wirkliche Erlösung durch unsere Verbindung mit Gott.

Die arianische Formel: *ην ποτε ὅτε ουκ ην* unterzieht Athanasiu einer scharfen Kritik (Or. 1, 11); sie sei absichtlich unbestimmt, um di Einfältigen zu hintergehen. Es können grammatisch der Vater oder de Sohn oder die Zeit als Subjekt des Hauptsatzes *ην ποτε* ergänzt werden. De Vater könne es nicht sein, da man von ihm nicht sagen könne *ην ποτε*; de Sohn könne ebensowenig Subjekt sein. Es wäre ein Widerspruch zu sager der Sohn sei einst gewesen, als er nicht war. Somit bleibe nur die dritt Ergänzung: es war eine Zeit, wo der Sohn nicht war; das sei falsch. Wen der Sohn die Zeiten selbst erschaffen (Hebr. 1, 3), so fällt er nicht selbst i die Zeit; jene Formel besage also: es war eine Zeit, wo der Ewige nich war. Dass aber der Sohn ewig ist, wie der Vater, ergibt sich daraus, da er Bild, Abglanz des Vaters ist. Denn, wann hat Gott angefangen, sich selb in dem Sohne als in seinem Bilde anzuschauen? und wie sollte der Vat sich in einem endlichen Wesen anschauen können? Ist der Sohn ein Geschöp so ist er gewiss nicht das Bild des Vaters. Die arianische Milderung dies Formel: der Sohn sei ein Geschöpf, aber nicht wie die übrigen, findet Ath nasius betrügerisch, als wenn überhaupt ein Geschöpf wie das andere wär Ist nun auch der Sohn herrlicher als andere Geschöpfe, so ist und bleibt doch Geschöpf. Auch ein Stern ist herrlicher als ein anderer; aber de wegen kann man nicht sagen, dass der eine Stern Herr sei, der andere Diene

Es war aber auch eine Widerlegung der biblischen Einwürf der Arianer nöthig. Doch darin gibt sich Athanasius manche Blössen wir sehen ab von der Stelle Sprüchw. 8, 23—25, welche, wie bevorwortet, die Arianer auf den Sohn bezogen, um dessen Ewigkeit zu bekämpfen, während Athanasius sie so wendet, dass er darin die Ewigkeit des Sohnes angezeigt findet, — beides ist ohne Grund. Treffend aber weist er die arianische Erklärung derselben Stellen ab, worin von der Einigung des Vaters und des Sohnes die Rede ist. Vater und Sohn sind eins durch Gemeinschaft der Natur und diess begründet Gemeinschaft der Gesinnung, des Willens. Zu der Stelle Matth. 11, 27 bemerkt er ganz richtig, dass, wenn Christus nur ein Theil des All wäre, das ihm hier übergeben wird, er nicht der Erbe des All sein könnte. Ebenso richtig bemerkt er zu der Stelle Hebr. 1, 4 dass aus dem *γενομενος* (niedriger als die Engel) kein Gewordensein abzu leiten sei. Es wäre derselbe Irrthum, als ob man aus den Worten Psalm 9, 10 du bist meine Zuflucht geworden, schliessen wollte, dass Gott geworden se Hingegen in die Stelle Philipper 2, 6 kann er sich gar nicht finden, weil si zu stark die Subordination des Sohnes unter den Vater aussagt, zu deutlic der wesentlichen Gleichstellung vom Vater und Sohn widerspricht: Die e

höhte Menschheit Christi, wovon die Rede ist, ist ihm auch die gesammte Menschheit. Der Name über alle Namen, den er erhalten, ist der Name Sohn Gottes, den alle erhalten, die an ihn glauben. Christus in seiner vergöttlichten Menschheit ist als derjenige dargestellt, in welchem alle Erlösten enthalten sind, nach Analogie von Apostelgesch. 9, 4, wo der Herr den Verfolger der Christen mit den Worten anredet: Saul, warum verfolgst du mich? Or. 1, 40 ff. Aehnlich steht es mit der Erklärung der Worte: warum hast du mich verlassen? diese Worte spricht Jesus aus unserer Rolle heraus (**εκ προσωπου ἡμετερου**). Denn er selber ist eins mit dem Vater. Er rief aber jene Worte aus, weil er die Strafen, die uns gebührten, auf sich genommen. So machen dem Athanasius auch die Worte: Zeit und Stunde des Gerichts weiss nur der Vater, keine Schwierigkeit. Der die Zeiten geschaffen hat, wie sollte der das Ende der Zeiten nicht wissen? Er wusste es als Sohn Gottes, aber nicht als Mensch. Er sagte es nicht, um uns in der Wachsamkeit zu erhalten. Besser steht es mit der Auslegung der Worte: „warum nennest du mich gut? Niemand ist gut, als der einige Gott". Jesus spricht so nach der Vorstellung jenes Jünglings. Er will sagen, dass das Gutsein nur Gott, nicht dem Menschen zukomme. Aus dem Zusammenhange ergibt sich aber, dass Jesus das Gutsein faktisch von sich ausgesagt, indem er unbedingte Nachfolge seiner verlangt, was nur unter der Voraussetzung zulässig ist, dass er gut sei. Am besten spricht sich Athanasius aus über die Worte: „er nahm zu an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen". Wie sich das Menschliche in Christo immer mehr durch das einwohnende Göttliche entwickelt und das Göttliche habe durchscheinen lassen, so habe sich hiemit die Gottheit immer mehr geoffenbart. Nach und nach sei der Mensch in Christo ganz vergöttlicht und das Organ geworden, durch welches die Gottheit sich ganz habe offenbaren können.

Athanasius suchte auch die arianischen Einwürfe gegen die nicänische Lehre zu widerlegen. Von diesen Einwürfen war der gewichtigste dieser, dass Gott als die absolute Causalität wesentlich ein **αγεννητον** sei, dass also alles, was an der **αγεννησια** nicht Theil habe, nicht Gott sei. Im Gegensatz dagegen erläutert Athanasius den Begriff der Zeugung, wovon er alle sinnlichen Vorstellungen streng ausscheidet und ihn definirt als Jemanden seiner Natur und seines Wesens theilhaftig machen. Daran schliesst sich der Satz, dass das Gezeugtsein des Sohnes seine Ewigkeit nicht ausschliesst. Sowie es zum Wesen des Lichtes gehört, zu leuchten, so wie niemals ein Licht ist ohne Abstrahlung (**απαυγασμα**), so ist auch der Vater nie ohne den Sohn. Es gehört zum Wesen Gottes, Vater zu sein. Damit ist der Sohn selbst in das Wesen des Vaters versetzt. Die Wirkung hat aufgehört, der Ursache selbständig gegenüber zu stehen. Damit fällt nun auch dieses weg, dass es zur Erzeugung des Sohnes eines besonderen göttlichen Willensaktes bedurfte; daher in dieser Beziehung der Satz aufgestellt wird, dass der Sohn nicht durch den Willen des Vaters sei [1]), was bei Athanasius den Sinn hat, dass die Zeugung des Sohnes ewig ist, dass das Wesen Gottes ohne den

1) Or. 2, 29, *το γεννημα ου βουλησει ὑποκειται αλλα της ουσιας εστιν ιδιοτης.*

Sohn nicht vollständig gedacht werden kann, so dass dieser nicht mehr etwas zu Gottes Wesen äusserlich Hinzukommendes ist, — wie im Arianismus. Die Arianer machten dagegen geltend, dass, wenn die Zeugung des Sohnes nicht ein Akt des göttlichen Willens sei, Gott unter dem Zwange gestanden, — was einer *deductio ad absurdum* gleich kam. — Sei aber die Erzeugung des Sohnes von Seiten Gottes freiwillig erfolgt, so sei der Sohn ein Geschöpf und nicht zu des Vaters Wesen gehörig. Athanasius erwidert: „Reden die Arianer von Zwang, weil der Sohn nicht auch nach einem Willensentschluss gezeugt sein kann, so mögen sie dasselbe auch von Anderem, was zu Gottes Wesen gehört, sagen, z. B. von seinen Eigenschaften. Besinnt sich Gott etwa auch, ob er gut sein will?" frägt Athanasius. Hierin gibt er sich übrigens eine Blösse. Denn der Sohn als eine besondere Hypostase der Gottheit gedacht ist eben nicht einer Eigenschaft Gottes gleich zu stellen. Will man diess thun, so verfällt man in einen dem sabellianischen verwandten Irrthum. Was aber die Freiheit betrifft, so frägt Athanasius mit Recht: „besteht sie nur in der Möglichkeit der Wahl, im Anderskönnen? Nein, höher als die Wahl steht die gute Natur". Die Arianer, fügt er hinzu, sehen nur das, was der Freiheit entgegen steht; das Grössere aber und darüber hinausliegende, das durch die Natur Gegebene (**το κατα φυσιν**) sehen sie nicht. Der Sohn ist also Sohn vermöge einer Naturnothwendigkeit, die aber nicht über Gott, sondern in Gott liegt und sich mit Gottes Freiheit deckt. So ist also der Vater nie ohne den Sohn gewesen, weil der Sohn sein Eigenes ist. Sagt man nun, er sei einst nicht gewesen, so wird der Vollkommenheit des Vaters etwas entzogen. War der Sohn einmal nicht, so war in Gott nicht ewig die Wahrheit; denn der Sohn sagt: ich bin die Wahrheit. Das Ebenbild Gottes ist nicht ein Gemaltes von aussen, sondern Gott selbst ist dessen Erzeuger, und sich selbst darin beschauend freut er sich daran". Immerhin gibt es nur **μια αρχη**, und diese ist der Vater; in ihm, nicht in sich selbst hat der dem Vater wesensgleiche Sohn den Grund seines Wesens; daher der Vater **κατ' ἐξοχην ὁ θεος** heisst, **αυτος ὁ θεος**, der sich selbst genug ist (**αυταρκης**). Aber vom Sohn gilt Alles, was vom Vater gilt, mit alleiniger Ausnahme des Vaternamens (Or. 3, 4). Sonst könnte es nicht heissen: wer den Sohn sieht, der sieht den Vater. Eben deswegen, weil der Sohn gleichen Wesens ist mit dem Vater, hat der Sohn die von Origenes behauptete hypostatische Selbständigkeit, daher **ουσιωδης λογος, ουσιωδης σοφια** genannt (Or. c. A. 4, 1). So sucht Athanasius die Gottheit des Logos, die hypostatische Selbständigkeit desselben und auch den Monotheismus mit einander zu vereinigen. Er weist die Alternative ab, welche die Arianer aufstellten, dass der Logos entweder Gott von Art, aber ohne eigene Hypostase, oder eine besondere Hypostase, aber ohne wirkliche Gottheit sein müsse.

### 4) Vermittelnde Richtungen. Eusebianer und Semiarianer.

Es war vorauszusehen, dass sich eine Ansicht bilden würde, welche zwischen den beiden sich schroff entgegenstehenden Lehrformen die Mitte halten würde. Der nicänische Glaube schien an sich und in der Art, wie Athanasius ihn handhabte, zum Sabellianismus zu führen und einigen Aus-

gen der Schrift nicht gerecht zu werden, ja sogar zu widersprechen. Auf
r anderen Seite verletzte der Arianismus das christliche Bewusstsein zu
hr, als dass er allgemeine Geltung hätte finden können. So entstand eine
rmittelnde Partei, die sich aber im Verlaufe der Streitigkeit in zwei ab-
'eigte, je nach der grösseren Annäherung an Arius oder an Athanasius.

Zunächst begegnet uns hier Euseb von Cäsarea, mit Unrecht von eini-
n, so z. B. von Hieronymus, zu den Arianern gerechnet, auch nicht, wie
nige wollten, zur nicänischen Orthodoxie gehörig; sondern sein Lehrbegriff
t eine schillernde Gestalt, ein Spiegel der unaufgelösten Aufgaben der
rche jener Zeit, wie Dorner sagt.

Euseb schliesst sich vor allem an die Logoslehre des Origenes an; aus
ircht vor dem Sabellianismus nähert er sich dem Arianismus. Er liebte
cht dogmatische Bestimmtheit, er drang auf den Gebrauch biblischer Aus-
ücke, er hatte eine Scheu vor der Metaphysik der sich bildenden trinita-
schen Schulsprache. Er unterschrieb in Nicäa zuletzt doch das nicänische
mbol, indem er den Ausdruck **ὁμοουσιος** in dem Sinne auffasste, dass er
n Sohn als **ὁμοιον κατα παντα πατρι** darstelle.

Davon ausgehend, dass es nur Ein absolutes Princip, **μια αρχη, ἑν
διον,** Einen **αγεννητος** gebe, setzt er den Sohn als Bild (**εικων**) der unge-
orden en **ουσια** des Vaters, wodurch dem Sabellius gegenüber die hyposta-
sche Unterschiedenheit, dem Athanasius gegenüber die blosse Abbildlichkeit
istatt der Wesensgleichheit, dem Arius gegenüber die beiderseitige Gott-
eit ausgedrückt werden sollte. Was nun die Zeugung des Sohnes betrifft,
lag die Nothwendigkeit derselben nicht im Begriffe der Gottheit, da der
iter diesen Begriff schon an und für sich verwirklicht, sondern der Ur-
rung des Sohnes steht im Causalnexus mit dem Dasein der Welt; diese
edurfte eines Hauptes; der Vater konnte es nicht sein, weil seine Gottheit
r die Natur des Erschaffenen zerstörend wäre. Daher Gott, als er die
'elt schaffen wollte, aus sich, vermöge seines Willens den Sohn erzeugte,
er eine Art Mittelwesen zwischen Gott und den Geschöpfen war, zugleich
is persönliche, schöpferische Princip der Welt. Da aber erst mit der Welt
e Zeit gesetzt ist, so folgt, dass er nicht erst in der Zeit gezeugt ist, son-
ern er ist vor allen Aeonen gezeugt, insofern ohne zeitlichen Anfang
**ναρχος**). Euseb spricht zwar nicht von einer ewigen Zeugung des Sohnes
ie Origenes, aber er kommt nahe an diesen Gedanken. Er ist aus des
iters **ουσια** hervorgegangen. Euseb ertheilt nun dem Sohne die erhaben-
en Prädicate; aber immer hält er fest, dass der Sohn im Vater den Grund
ines Daseins habe, daher ist der Sohn nicht gleicher Würde mit dem Vater.
: ist ihm untergeordnet und unterworfen. Deutlich ist das Bestreben, die
ibordination mit der Annahme der Gottheit des Sohnes zu vereinbaren.

Eusebianer (**οἱ περι Ευσεβιου** häufig bei Athanasius), von Euseb,
schof von Nikomedien so genannt, hiessen zunächst alle diejenigen, welche
s nicänische **ὁμοουσιον** und die specifisch arianischen Bestimmungen ver-
rfen. Doch schlossen sich sogleich manche arianisch Gesinnte dieser Rich-
ıg an; denn sie konnten zugeben, dass der Logos **εκ θεου** sei, wie es
Kor. 11, 12 heisse, Alles sei aus Gott. Zunächst kommen hier in Betracht
r auf der Synode von Antiochia 341 aufgestellte Formeln. Es wird darin

gesagt, dass man weder dem Arius folge, noch sonst irgend eine Neuerung im Glauben vornehme. Vom Sohne Gottes wird ausgesagt, dass er *προ παντων των αιωνων* mit dem Vater war, der ihn gezeugt; er wird genannt *μονογενης θεος*, durch welchen Alles geworden, gezeugt aus dem Vater (nicht *εκ της ουσιας του πατρος*), *θεος εκ θεου*, *λογος ζων*, *σοφια ζωσα*, *ατρεπτος και αναλλοιωτος*, vollkommenes Ebenbild der Gottheit, des Wesens und des Rathes, der Kraft und Herrlichkeit des Vaters. Folgt Anathema über diejenigen, die da sagen, es habe eine Zeit gegeben, wo der Sohn gezeugt wurde, die ihn *κτισμα ὡς ἑν των κτισματων, γεννημα ὡς ἑν κ. τ. λ. ποιημα ὡς κ. τ. λ.* nennen, Anathema über diejenigen, welche sagen, er sei *ἐξ ἑτερας ὑποστασεως* und nicht *εκ θεου*. Dieselben Bestimmungen wurden wiederholt von der zweiten Synode von Antiochien 345 in der *formula μακροστιχος*, wobei aber zugleich der Gegensatz gegen Athanasius deutlicher hervorgehoben wird; so wird der Satz verworfen, dass der Vater den Sohn nicht mit Willen, sondern gezwungen zeugte, sodann wird gesagt, er sei geschaffen nach Sprüchw. 8, 22, und er sei dem Vater unterworfen. Wiederholt ist diese Formel in derjenigen der Synode von Philippopolis, und in derjenigen der ersten Synode von Sirmium.

Die Semiarianer, die ihren zu Ancyra 358 ausgesprochenen Grundsätzen treu blieben, die Wesensähnlichkeit festhielten, das *ὁμοουσιον* nur im Sinne von *ταυτουσιος*, sowie die Wesensunähnlichkeit verwarfen; diese Semiarianer, welche also sich mehr dem nicänischen Glauben zuneigten, als die anderen Eusebianer, sie wurden, wie das so zu geschehen pflegt, von beiden Richtungen, die sie vermitteln wollten, bekämpft. Athanasius hielt ihnen entgegen, dass von Aehnlichkeit nur in Beziehung auf Eigenschaften die Rede sein könne, nicht aber so weit sie das Wesen betrifft; dieses sei entweder dasselbe oder nicht. Die Arianer machten gegen sie geltend, dass, wenn das Wesen des Vaters das Ungezeugtsein sei, das Wesen des Sohnes, als des gezeugten, dem Wesen des Vaters nothwendig unähnlich sein müsse. Die genannten Semiarianer näherten sich seit 359 mehr und mehr den Nicänern, und nahmen das *ὁμοούσιος* auf im Sinne von *ὁμοιος κατ' εξουσιαν*. Athanasius, so wie er die Lehre Eusebs von Cäsarea nicht als eigentlich häretisch bezeichnet hatte, erkannte nun auch die Semiarianer als Brüder an und warf ihnen nur Unklarheit vor; es finde zwischen ihnen und den Nicänern ein Streit statt über den Sinn des Wortes *ὁμοουσιος*. Zu diesen Semiarianern gehörte anfänglich Basilius Magnus, eben so Cyrill von Jerusalem, der, anfangs Eusebianer, darauf Semiarianer, endlich sich zum nicänischen Glauben bekannte.

5) Den zwischen Arius und Athanasius mehr oder weniger vermittelnden Richtungen stehen die extremen Richtungen beider Parteien gegenüber.

Das Extrem des Arianismus, wie es geschichtlich sich kund gegeben und Gestalt gewonnen in den Anomoeern und Exukontiern, wurde durch den Gegensatz nicht blos gegen die Nicäner, sondern auch gegen die vermittelnde Richtung der Semiarianer hervorgerufen, wirkte nun aber auch dazu mit, dass die Semiarianer sich mehr und mehr den Nicänern näherten. Unter den drei Häuptern dieser extremen Partei ragt Eunomius als der bedeutendste her-

r. Sein Lehrbegriff ist zusammengefasst in der εκθεσις πιστεως, die er m Kaiser Theodosius einhändigte, und wird ausserdem noch erläutert im ologeticus [1]). Eine Abhandlung von Aetius findet sich bei Epiphanius eresis 76 §. 10. Diese Arianer nahmen im Gegensatz zu Arius an, 1) dass Gottessohnschaft und die Würde als Gott (το ειναι ὑιος η θεος) Jesu Theil wurde, nicht in Folge seines Gehorsams, sondern in Folge des iöpferischen Willens Gottes, 2) dass der Sohn den Vater vollkommen kenne, denn Aetius und Eunomius behauptet haben sollen, dass sie Gott so gut nnen als sich selbst. Dabei behaupten sie immerhin noch die Gottheit risti, nennen ihn Gott, den eingeborenen Gott, d. h. er ist es geworden rch den Vater [2]).

Wenn diese Arianer über den Arianismus nicht hinausgingen, sondern nur consequent fortbildeten, so lässt sich dasselbe nicht behaupten von ircellus und Photinus in ihrem Verhältniss zum nicänischen Bekennts, und der Vorwurf, den die Arianer und Eusebianer diesem Bekenntniss chten, dass es consequenter Weise zum Sabellianismus führe, schien durch Abwege, worauf jene beiden Männer geriethen, eine Bestätigung zu ialten.

Marcellus, Bischof von Ancyra [3]) begann mit Bekämpfung der vermitnden Richtung der Eusebianer und Semiarianer in einer verloren geganien Schrift [4]). Um die Trennung von Vater und Sohn von Grund aus abvehren, scheidet er Alles aus, woran sich diejenigen hielten, die einen terschied von Vater und Sohn und eine Unterordnung des Sohnes unter Vater lehrten, d. h. die Begriffe der Zeugung, der Sohnschaft und der enbildlichkeit. Alle diese Begriffe, welche die Nicäner auf das Höhere in risto bezogen, wollte Marcellus nur auf die menschliche Seele, auf den tmenschen angewendet wissen, um desto gewisser von der höheren Natur risti nichts auszusagen was den Arianern dienen könnte. So gelangt er n Begriff eines ungezeugten, ewig mit dem Vater geeinigten, ihm nicht ergeordneten, aber auch vom Vater nicht als eigene Hypostase unteriedenen Logos. Damit war aber das ganze nicänische Bekenntniss umgelert. Sowie Marcellus sagt, vor der Menschwerdung war kein Sohn, son-n nur der Logos, so geht er weiter auf diesem Wege: vor der Weltöpfung war nur Gott allein. Der Logos selbst war nur der Potenz nach ναμει) im Vater, und mit ihm schlechthin Eins, wie der Gedanke im nschen eins ist mit dem Menschen. Das bildet den Begriff des ruhenden l schweigenden Gottes. Damit nun die Welt entstünde, sprach Gott das iöpferwort aus, und das ist das Hervorgehen des Logos als ενεργεια δρακη πραξεως Gottes. Jene göttliche ενεργεια, das Sein des Logos als kende Kraft, dehnt sich aus bis in den Menschen Jesus; diess ist die Mensch-

1) Beide Schriften in Thilo, bibliotheca dogmatica II.

2) S. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius 1833.

3) S. über ihn die Schrift von Zahn 1867.

4) Der Titel ist nicht: περι της του ὑιου ὑποταγης 1 Kor. 15, 28, aber diess der Hauptgegenstand der Schrift, deren Fragmente bei Euseb in den zwei Büchern en Marcellus zu finden.

werdung. Insofern nun diese göttliche *ενεργεια* das Handelnde in Christus ist, ist das Göttliche in ihm nicht eine vom Vater unterschiedene Hypostase, es ist nichts Persönliches. Persönlich ist nur der Vater. Die Menschheit ist für den Logos zu enge; das Menschsein gehört an sich zu seiner Knechtsgestalt, die auch nicht bleiben kann. Der Logos kann nicht mit dieser ihm nicht adäquaten Menschheit ewig behaftet sein; denn da würde er nie in sich vollendet. Er muss alo, nachdem er das Erlösungswerk vollendet hat, wieder werden, was er zuvor war; er kehrt in Gott zurück, nachdem er das Fleisch abgelegt, von dem Christus selbst gesagt, es sei nichts nütze. Mit dem Ende der Herrschaft Christi (1 Kor. 15, 28) hat auch die menschliche Seinsweise Christi ein Ende, — Jesus geht uns dabei voran in dem Processe, den auch wir durchzumachen haben. Unsere Bestimmung zur vollkommenen Einigung mit Gott kann nicht anders erfüllt werden, als wenn auch bei uns die Menschheit aufhört, damit Gott sei Alles in Allem. — Offenbar nähert sich Marcellus dem Sabellius, wie Euseb meint.

Die Lehre des Marcellus führt noch auf einen anderen Abweg. Indem er in Christo nur eine *ενεργεια* Gottes sein lässt, entgeht er zwar der Annahme einer Veränderung im göttlichen Wesen bei der Menschwerdung, allein damit ist das Sein Gottes in Christo auf ein blos dynamisches reducirt. Dagegen bemerkt Euseb mit Recht, eine göttliche Kraft habe auch schon vor Christo in vielen Menschen gelebt. Das Neue, was das Christenthum gebracht, sei die Einwohnung Gottes in Christo. Somit gelangt Marcellus bis nahe an den Ebionitismus. Dieser ebionitische Ansatz ist in der Lehre des Photin entwickelt. Es wird ihm sogar, aber freilich nicht in glaubwürdiger Quelle, die Läugnung der übernatürlichen Geburt Christi aus der Jungfrau zugeschrieben. Völlig arianisch ist, was er lehrte, dass Christus nicht vor aller Zeit als Gott existirt habe, sondern dass er durch das Verdienst seiner Tugend Gott geworden sei *(non deum ante secula fuisse, sed in deum bonae actionis merito profecisse)* [1].

Die ausgezeichneten Kirchenlehrer, die im Morgenlande sowie im Abendlande als Vertheidiger des nicänischen Bekenntnisses auftraten, haben den Sieg desselben und die Beseitigung des Arianismus wesentlich gefördert; der Arianismus war geistig überwunden, ehe denn die römische Staatsgewalt denselben verpönte. Doch lässt sich nicht sagen, dass jene Kirchenlehrer wesentlich neue Argumente gegen den Arianismus vorgebracht hätten. Es kommen hier in Betracht Basilius des Grossen *ανατρεπτικος* gegen den Apologeticus des Eunomius, Gregors von Nazianz *λογοι θεολογικοι*, Gregors von Nyssa *αντιρρητικος λογος* gegen Eunomius, Hilarius von Poitiers de trinitate, 12 B.

6) Die Lehre vom heiligen Geiste erhielt in Folge der arianischen Streitigkeit eine wesentliche Fortbildung. Das Concil von Nicäa gab darüber, wohl mit Absicht, keine nähere Bestimmung, und begnügte sich mit der Angabe im nicänischen Symbol (*πιστευομεν*) *και εις το άγιον πνευμα.* Es herrschten unter den Anhängern dieses Symbols sehr verschiedenartige Ansichten, indem die einen den Geist als *ενεργεια*, die anderen ihn als

---

1) Vgl. über Photin Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus 1837.

schöpf, noch andere ihn als Gott auffassten (nach Greg. Naz. or. theol. 5). nun die Arianer den Geist als Geschöpf auffassten, so trug dieser Umnd dazu bei, dass diese Ansicht bei den Nicänern auf Widerstand ess, die Anhänger derselben wurden als *πνευματομαχοι* bekämpft, Searianer auch genannt, so dass die Semiarianer zuletzt nur noch in der hre vom heiligen Geiste von den Nicänern sich wesentlich unterschieden, ch Macedonianer genannt, nach Macedonius, Bischof von Constantinopel, r jedoch nicht Urheber der Lehre war. Gegen sie schrieben Athanasius er Episteln an Serapion), Gregor von Nazianz a. a. O. und Basilius ıgnus in der Schrift gegen Eunomius und *de spiritu sancto* an Bischof Amilochius.

Zum Erweis ihrer Lehre beriefen sich die Pneumatomachen auf Joh. 1, 3: lles ist durch ihn (den Logos) gemacht", — folglich, sagten sie, auch r Geist. Sie suchten auch die Annahme der Gottheit des Geistes als ıen unvollziehbaren Begriff darzustellen. Sei der heilige Geist nicht erugt, so haben wir zwei anfangslose Wesen (*αναρχα*), sei er gezeugt, und ar vom Vater, so kommen zwei Söhne Gottes heraus; sei er vom Sohne zeugt, so erscheine er als Enkel Gottes.

Athanasius machte dagegen geltend, dass man dem Arianismus nur nn vollständig entsage, wenn man in der Trias nichts derselben Fremdtiges annehme. Wie könnte das, so lehrt er, was für die Geschöpfe Quelle r Heiligung ist, mit dem Wesen gleichartig sein, wodurch sie geheiligt erden? In dem heiligen Geist empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, e Theilnahme am göttlichen Leben. Diess könnte nicht der Fall sein, enn der heilige Geist ein Geschöpf wäre [1]). Ein gleichartiges Argument atte Athanasius angewendet, um zu beweisen, dass der Logos nicht ein eschöpf sei, sondern Gott. Wenn aber der Logos göttlichen Wesens war nd sein musste, um uns mit Gott zu verbinden, so sieht man nicht ein, arum ein neues göttliches Wesen nöthig war, um uns durch Heiligung mit ott zu verbinden. Basilius will hauptsächlich das festhalten, dass man den eist den Geschöpfen nicht beizähle. Gegen den Einwand, dass der Geist ach der Schrift eine Gabe Gottes sei, beruft er sich darauf, dass nach der chrift auch der Sohn eine Gabe sei, uns von Gott gegeben. Gregor von azianz, um die Lehre von der Gottheit des Geistes zu rechtfertigen, nahm ie Idee einer stufenweisen Offenbarung zu Hülfe. Das Alte Testament verundigte deutlich den Vater, den Sohn etwas dunkler; das Neue Testament fenbarte den Sohn, deutete aber die Gottheit des Geistes blos an. Jetzt er ist der Geist unter uns wohnend und gibt sich uns deutlicher zu erkenn (Or. 5). Er rechnet die Gottheit des Sohnes unter die Joh. 16, 2 angeeuteten Lehren, von denen der Herr sagte, dass sie die Jünger in ihm dermaligen Zustande nicht tragen könnten. Hilarius lehrt, was die iefen der Gottheit erforsche, — wie vom heiligen Geiste ausgesagt wird Kor. 2, 10), müsse an Gottes Wesen Antheil haben. — Auf dieser Grundge, die allerdings nicht in allen Stücken solid ist, bildeten sich die Beimmungen der ersten Synode von Constantinopel über den heiligen Geist. S. 273.

1) *Ει δε θεοποιει, ουκ αμφιβολον, ὁτι ἡ τουτου φυσις θεου εστι.*

Nun aber war auch bereits die Frage entstanden, ob der heilige Geist nur vom Vater oder vom Vater und vom Sohne ausgehe. Die orientalischen Lehrer Athanasius, Basilius Magnus, Gregor von Nyssa, Theodor von Mopsuestia, getreu ihrer speculativen Richtung, lösten die Frage in ersterem Sinne, wonach der Geist sich zum gemeinsamen Urgrunde gerade so verhält wie der Sohn. Doch nahmen einige Lehrer des Morgenlandes, Epiphanius, Marcellus von Ancyra, Cyrill von Jerusalem den Ausgang vom Vater und Sohn an. Die abendländischen Kirchenlehrer giengen in Behandlung dieser Frage vom heilsökonomischen Standpunkt aus, wonach der Geist vom Sohne gesendet wird Joh. 15, 26, 16, 7. Lucas 24, 49. So Augustin und Leo der Grosse. Die griechischen Kirchenlehrer verwarfen nur den Satz, dass der Geist durch den Sohn das Dasein (**ὑπαρξιν**) habe. Dieses wollten aber die lateinischen Lehrer mit ihrer Lehre vom Ausgange des Geistes vom Vater und vom Sohne nicht eigentlich sagen. Später kam es darüber zu weitläufigen Verhandlungen, welche einen wesentlichen Grund abgaben zur Trennung beider Hälften der katholischen Kirche.

Unter den folgenden Entwicklungen der Lehre von der Dreieinigkeit ist die Lehrform Augustin's hervorzuheben. Er verschärft den Begriff der göttlichen Einheit in Beziehung auf die göttliche Thätigkeit, daher er den Logos am Acte seiner eigenen Sendung als Sohn Theil nehmen lässt. Er macht die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater zu einer gegenseitigen, so dass der Vater auch vom Sohne abhängig ist, wenn er etwas befiehlt; denn das Princip des Befehlens ist der Logos. Endlich sucht er für die Dreieinigkeit Analogieen in den Geschöpfen überhaupt, in dem Menschen insbesondere, Analogieen, wodurch die Unterscheidung der drei Personen bedeutend geschmälert wird; daher Augustin die Unzulänglichkeit dieser Analogieen ausdrücklich anerkennt. Denn genau genommen und mit Folgerichtigkeit entwickelt führen diese Analogieen zum Modalismus. So z. B. lehrt er, in jedem Geschöpfe sind drei Dinge zu unterscheiden: 1) sein Sein überhaupt, 2) sein Sein im Unterschiede von jedem anderen, 3) beides zusammen in Uebereinstimmung zu einem Ganzen, *omne, quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit.* Das erste ist der Stoff; das zweite gibt ihm die Form; die Uebereinstimmung des Allgemeinen und des Besonderen, des Ganzen und der Theile, ist die Liebe, in welcher der heilige Geist Vater und Sohn verbindet. Mit allen diesen Bestimmungen bezweckt Augustin die Durchführung der völligen Gleichheit der drei Personen; darin besteht der Fortschritt, den er die trinitarische Construction machen lässt.

Noch ist anzuführen, dass für die Bezeichnung der in Rede stehenden Gegenstände bestimmte dogmatische Kunstausdrücke mit fest begrenztem Sinne aufgestellt wurden. **Ουσια** bezeichnet die Einheit des göttlichen Wesens; es bedeutete anfangs dasselbe, was **ὑποστασις**, so im nicänischen Symbol und bei Athanasius. Doch dieser fing bald an, beide zu unterscheiden und die kappadocischen Kirchenlehrer folgten seinem Beispiele. Demnach bezeichnet **ὑποστασις** das Unterscheidende der drei Personen der Gottheit. So bemerkt Athanasius zu Jesaia 6, 3, das dreimal heilig deute die drei **ὑποστασεις** an: das Wort **κυριος** bezeichne **μιαν ουσιαν**. Basilius Magnus sagt: **ουσια** ist **το κοινον, ὑποστασις το καϑ' ἑκαστον**. Der Ausdruck

σωπον wurde weggelassen, um nicht den Schein des Sabellianismus das nicänische Bekenntniss zu werfen, ὑποστασις galt als gleichbedeu-d mit ἰδιοτης, ουσια mit φυσις. Später wurde auch der Ausdruck προσω-ν beliebt, weil er, je mehr er mit ὑποστασις dem Sinne nach identisch setzt wurde, den sabellianischen Beigeschmack verlor. Theodoret ge-ucht als gleichbedeutend die Ausdrücke ὑποστασις, ιδιοτης, προσωπον. m Vater kommt αγεννησια zu, dem Sohne das Gezeugtsein, dem Geiste εκπορευσις, εκπεμψις; jedesmal das ιδιον der betreffenden Hypo-se. — Augustin nennt die Hypostasen bald *substantiae*, bald *personae*, ουσια bald *essentia*, bald *substantia*, bald *natura*. Doch will er zuletzt ber die Bezeichnung *tres substantiae* aufgeben und dafür den Ausdruck *sonae* gebrauchen. Das Wesen, die ουσια, will er lieber *essentia* als *stantia* genannt wissen.

## II. Origenistische Streitigkeiten.

Die arianischen Streitigkeiten lenkten aufs neue im Morgenlande die ıfmerksamkeit auf den grossen alexandrinischen Lehrer, über den schon der ersten Periode war gestritten worden. Jetzt beriefen sich die Ni-ner und Arianer, besonders die Eusebianer auf ihn. Jene fanden bei n den Begriff der ewigen Zeugung des Logos, diese die Bezeichnung Christi s eines Geschöpfes und dessen Subordination unter den Vater. Marcellus n Ancyra leitete von Origenes die arianische Lehre ab. Dieser behielt er viele und höchst bedeutende Anhänger, wie die vorstehende Dar-ellung es beweist. Sowie die Kirchenlehrer, so waren auch die Mönche, sonders in Aegypten in ihren Urtheilen über Origenes in zwei Parteien theilt. Die einen, einem groben Anthropomorphismus ergeben, verab-heuten den spiritualistischen Theologen. Pachomius, der verehrte Gründer ıd Vorsteher des Klosters auf der Nilinsel Tabenna, warnte seine Schüler n meisten vor den Schriften des Origenes, weil er gefährlicher sei, als dere Häretiker, indem er, unter dem Vorwande, die heilige Schrift zu klären, seine Irrlehren in dieselbe hineintrage. Die andere Partei der önche hieng dem Origenes mit Verehrung an.

Die nun alsobald nach der Besiegung des Arianismus ausbrechende reitigkeit verläuft in zwei Phasen, wovon die eine hauptsächlich in Pa-stina spielt, die andere zwischen Alexandrien und Constantinopel; in ese letztere zumal mischen sich sehr untheologische Elemente.

In den letzten Jahren des vierten Jahrhunderts lebten in Palästina ei eifrige Beförderer theologischer Wissenschaft und warme Verehrer des igenes, Bischof Johannes von Jerusalem, sein Hausgenosse Rufinus, r Presbyter aus Aquileja, und Hieronymus, der durch Gregor von azianz auf Origenes aufmerksam gemacht, schon Einiges von ihm über-tzt und sich in den Vorreden zu diesen Uebersetzungen sehr anerkennend er den alexandrinischen Theologen ausgesprochen hatte, wenn gleich er eineswegs das dogmatische System desselben sich angeeignet hatte, das wohl nur sehr unvollständig kannte. Es verbreitete sich nun in Folge von, dass diese drei angesehenen Männer Origenes so hoch schätzten,

das Gerücht, dass in den Kirchen Palästina's die origenistischen Ketzereien im Schwange giengen, worauf der um den Ruf seiner Orthodoxie ängstlich besorgte Hieronymus alsobald in seinen Urtheilen über Origenes vorsichtig würde, sich berufend auf den paulinischen Grundsatz: prüfet Alles und haltet fest am Guten. Die Sache nahm eine schlimme Wendung, seitdem der alte Epiphanius sich in dieselbe mischte. Ihn, den heftigen Gegner des Origenes, der denselben in sein *πναριον* (haeresis 64) aufgenommen, als Vater des Arianismus und als einen fast in allen Glaubensartikeln gröblich irrenden Neuerer ausgeschrieen hatte, trieb die Nachricht, dass Origenes bei den angesehensten Kirchenlehrern in Palästina in grosser Verehrung stehe, zu Ostern 394 dahin. Seinem Rufe als gewaltiger Eiferer um die Reinheit der Lehre und als Beförderer des Mönchthums entsprechend vom Volke in Jerusalem mit grosser Verehrung aufgenommen, forderte er alsobald vom Bischof Johannes die Verdammung des Origenes; darauf wollte sich der Bischof nicht einlassen; er gestand nur so viel, dass er bei Origenes Wahres und Falsches zu unterscheiden gewohnt sei. Epiphanius trat nun auch auf der Kanzel in Jerusalem als Ankläger des Origenes auf, und Bischof Johannes predigte gegen den Anthropomorphismus. Epiphanius stimmte in die Verdammung des Anthropomorphismus ein, bestand aber um so mehr auf Verdammung des Origenes. Da Bischof Johannes nicht nachgab, gieng Epiphanius nach Bethlehem zu den Mönchen, bei denen er überhaupt vieles galt. Er bearbeitete sie dermassen, dass sie die Kirchengemeinschaft mit Jerusalem aufgaben und sich die Sacramente nicht mehr durch Geistliche aus Jerusalem ertheilen liessen. Da Hieronymus grundsätzlich als Presbyter nicht fungiren mochte, weihte Epiphanius dessen Bruder, Paulinianus, zum Priester für die Mönche, wodurch er in die Rechte des Bischofs von Jerusalem eingriff. Hieronymus stellte sich entschieden auf die Seite des Epiphanius gegen Bischof Johannes und Rufinus. Dieser söhnte sich zwar mit Hieronymus wieder aus, es wurde auch 397 die Kirchengemeinschaft zwischen Bethlehem und Jerusalem wieder hergestellt. Bald brach aber der Streit von neuem aus. Rufin, der 397 nach Rom gereist war, übersetzte, um dem Abendlande einen besseren Begriff von den Bestrebungen des Origenes zu geben, dessen Schrift *περι αρχων*, ein höchst unüberlegtes Unternehmen, das neues Oel in die Flamme des Streites giessen musste. Er erlaubte sich, gewisse Stellen im Sinne des nicänischen Bekenntnisses umzuändern, wobei jedoch noch genug Heterodoxieen zurückblieben; und was das stärkste war, in der Vorrede zur Uebersetzung gestand er die von ihm vorgenommenen Aenderungen, doch ohne einzugestehen, dass sie die wahre Meinung des Origenes alterirten; ausserdem berief er sich, um seine Verehrung gegen den Mann zu rechtfertigen, auf die Lobpreisungen desselben durch Hieronymus. Die Folge davon war ein ärgerlicher Schriftwechsel zwischen den beiden einst so befreundeten Männern, worüber Augustin gegen Hieronymus sein Herz ausschüttete. Rufin kam in Rom selbst in üble Lage, so dass er sich wegen der Anhänglichkeit an Origenes rechtfertigen musste. Er zog sich nach Aquileja zurück und fuhr fort, sich durch Uebersetzung von Schriften des Origenes um die Kirche

'dient zu machen. Bischof Anastasius von Rom sprach das Verdammungs-
.heil über des Origenes Schriften aus.

Ein neuer Sturm erhob sich gegen denselben in Aegypten. Der Bischof
eophilus von Alexandrien, ein Mann von höchst ungeistlichem Charakter,
n alle Mittel gleich galten, die zum Ziele führten und der selbst seine
berzeugung wechselte, je nachdem seine Herrschsucht oder rein persön-
ıe Motive dazu hintrieben, war ursprünglich Gegner der Anthropomorphi-
: und Verehrer des Origenes gewesen, dessen geläuterte Anschauungen
ı der Gottheit er ganz und gar zu theilen schien. Er gerieth dadurch in
sshelligkeiten mit einem Theile der egyptischen Mönche, die in crasser
ise sich Gott in Menschengestalt dachten. Viele von ihnen kamen
:h Alexandrien, willens ihn zu tödten. Theophilus gebrauchte eine List,
ı der Lebensgefahr zu entgehen. Um sie zu besänftigen, sagte er ihnen:
ı sehe in euch das Antlitz Gottes. Die Mönche, mit dieser Schmeichelei
ch nicht zufrieden, forderten von Theophilus die Verdammung der Schriften
s Origenes, und auch darin fügte er sich unter den Willen jener Fanatiker.
.ld wurde der charakterlose Mann sogar Verfolger der origenistisch
sinnten Mönche; sie wohnten hauptsächlich in den Zellen des nitrischen
rges nahe bei der sketischen Wüste. Unter ihnen ragten hervor vier
ider, wegen ihrer körperlichen Länge die langen (*οἱ μακροι*) genannt,
ɔskur, Ammonius, Euseb, Euthymius, ehrwürdige Männer,
che Theophilus gerne für den Kirchendienst gewonnen hätte. Gezwun-
. gaben sie sich dazu her; doch bald konnten sie es nicht mehr aus-
:en und kehrten in ihre Wüste zurück. Da warf Theophilus auf sie
auf die ganze Partei einen tödtlichen Hass. Auf einer Synode in Ale-
drien im Jahre 399 wurde über die Lehren und Schriften des Origenes
Verdammungsurtheil ausgesprochen und das Lesen der letzteren ver-
ɘn. Da die origenistischen Mönche sich unter diesen Beschluss nicht
gten, rief Theophilus die Hilfe des Präfecten von Egypten an. Die
erspenstigen Mönche wurden durch die Soldaten gemisshandelt und zur
cht genöthigt, fanden aber nirgends Aufnahme, da Theophilus sie in
ıen nach allen Seiten ausgesendeten Briefen als wilde Schwärmer dar-
tellt hatte. Zuletzt entschlossen sie sich, am kaiserlichen Hofe in Con-
ıtinopel Hilfe zu suchen, wobei sie sich Hoffnung machten auf die
:erstützung durch Bischof Johannes Chrysostomus. (S. S. 246).

Dieser stand damals auf der Höhe seines Lebens, seiner Wirksam-
:, seines Einflusses, hatte aber viele Gegner und Feinde, worunter auch
stliche, die er als unwürdig erfunden und abgesetzt hatte. Auch die
serin Eudoxia, Gemahlin des schwachen Kaisers Arcadius, allwaltend
er ihm, fromm und eitel zugleich, anfangs Gönnerin des Chrysostomus,
lte sich durch denselben in seinen Predigten öfter verletzt und wurde
en ihn aufgebracht, versöhnte sich aber auch wenn das bessere Selbst
hr sich regte, wieder mit dem Bischof, der ihr die Wahrheit gesagt
te. Allerdings trug er durch eine gewisse Heftigkeit und Barschheit,
h wohl zuweilen durch unkluge, falsche Massregeln dazu bei, die ohnehin
ch seine Freimüthigkeit verletzten und sich schuldig fühlenden Personen

noch mehr zu reizen [1]). So standen die Sachen, als jene nitrischen Mönche in Constantinopel ankamen; Chrysostomus nahm sie liebreich auf und sorgte für ihren Unterhalt. Da sie aber von Theophilus excommunicirt worden, wollte er, den Kirchengesetzen gemäss, sie nicht als in der Gemeinschaft der Kirche stehend behandeln. Zugleich bat er den Theophilus in einem herzlichen Briefe, jenen Mönchen Verzeihung angedeihen zu lassen. Sie brachten aber allerlei Beschuldigungen gegen den Bischof von Alexandrien vor und waren willens, sie dem Kaiser vorzutragen. Chrysostomus meldete diess dem Theophilus mit dem Bemerken, er werde die Mönche von diesem Schritte nicht abhalten können. Zu gleicher Zeit wurde dem Theophilus die falsche Nachricht gebracht, dass Chrysostomus die Mönche in die Kirchengemeinschaft aufgenommen habe. Da suchte Chrysostomus sich aus der Sache zu ziehen. Doch jene Mönche brachten es durch ihren Einfluss auf Eudoxia, die gerade damals mit Chrysostomus wieder auf gutem Fusse stand, dahin, dass durch den Kaiser eine Synode nach Constantinopel berufen wurde, unter Vorsitz des Bischofs der Residenz, welche über das Verfahren des Theophilus urtheilen sollte; zugleich erging an diesen die Aufforderung, sich vor die Synode zu stellen. Da warf er einen wüthenden Hass auf Chrysostomus, suchte ihn zu verderben, und verband sich zu diesem Zwecke mit den Feinden desselben.

Er bearbeitete den alten Epiphanius, als ob die origenistische Ketzerei einen neuen Aufschwung nähme. Dieser, nachdem er eine Synode gehalten (401), welche über die Schriften des alexandrinischen Theologen das Anathema aussprach, reiste nach Constantinopel (402) und forderte von Chrysostomus, dass er dasselbe thue und jenen Mönchen seinen Schutz entziehe. Doch, so wenig dieser ein blinder Verehrer des Origenes, so sehr er namentlich ein Gegner von dessen Allegorieen war, weigerte er sich, ein Verdammungsurtheil über dessen Schriften auszusprechen. Am Ende verliess Epiphanius die Stadt, als er sich überzeugt hatte, dass von Seite der Gegner des Chrysostomus Unreines sich einmische. Da kam Theophilus, nachdem er Alles gehörig vorbereitet hatte, selbst nach Constantinopel (403) nicht um als Beklagter, sondern als Richter aufzutreten. Daher versammelte er eine Synode ihm anhängender Bischöfe, wovon ein Theil mit ihm gekommen war, auf einem nahe bei der Stadt gelegenen Landgute des ehemaligen *praefectus Orientis*, Rufinus, genannt die Eiche (daher die Synode den Namen *συνοδος προς την δρυν*, *Synodus ad Quercum*, erhielt). Denn bei seiner Liebe zu Chrysostomus hätte das Volk nicht ruhig zugesehen, wie man in der Stadt eine Synode gegen ihn hielt. In den Verhandlungen war von der origenistischen Ketzerei nicht die Rede, wohl aber von anderen zum Theil sehr geringfügigen Dingen, dass er zu einfach lebe, keine Gastfreundschaft übe, dass er das Kirchengut vergeude; — er brauchte allerdings vieles für wohlthätige Zwecke. Unter den Anklagen gegen ihn war auch ein Majestätsverbrechen genannt, was sich wohl auf

1) Darin sind Sokrates 6, 3 und Sozomenus 8, 3 einig; ihr Zeugniss ist um so gewichtiger, da sie sonst dem Chrysostomus durchaus Recht geben.

ngel an Schonung der Kaiserin Eudoxia bezog. Chrysostomus, umben von vierzig gleichgesinnten Bischöfen, die auf die Nachricht von nen Anfechtungen nach der Residenz geeilt waren, erklärte, als die node ihn vor sich beschied, vor derselben erscheinen zu wollen, wenn r erklärte Feinde, worunter Theophilus, ausgeschieden würden. Darauf rde er durch jene Synode abgesetzt und insbesondere des Majestätsverechens angeklagt, wozu die Bemerkung hinzukam, da es den Bischöfen ht zukomme, solche Dinge zu untersuchen, so möge der Kaiser selbst 1 wegen jenes Verbrechens bestrafen. Chrysostomus, nachdem er an ine Gemeinde eine ergreifende Abschiedsrede gehalten, wurde in das il abgeführt. Doch, kaum war er fort, so erschreckte ein Erdbeben die müther; es wurde als Gottesgericht gedeutet, und es erschienen alsold Boten der Kaiserin bei dem Verbannten, die ihn nach Constantinopel rückbrachten. Doch nach zwei Monaten erhob sich ein neuer Sturm. r dem Palast, in welchem der Senat sich versammelte, in der Nähe der rche, wo Chrysostomus Gottesdienst hielt, war der Kaiserin Eudoxia ie silberne Bildsäule errichtet und mit allerlei lärmenden, an das Heidche anstreifenden Lustbarkeiten eingeweiht worden. Der Gottesdienst tte dadurch einige Störung erlitten, und der Bischof hatte sich in seiner edigt gegen solche Lustbarkeiten erklärt; darüber erzürnte Eudoxia d traf Anstalten zu einer neuen Verurtheilung des Mannes; da hielt er Feste Johannes des Täufers eine Predigt, die, nach den Berichten von krates und Sozomenus, mit den Worten anfing: „wiederum rast Herodias, ederum tanzt sie, wiederum begehrt sie das Haupt des Johannes auf ier Schüssel zu erhalten.“ Aufs neue wurde ihm der Process gemacht; zu diesem Behufe versammelte Synode leitete Theophilus von Alexandrien s. So wurde Chrysostomus 404 aufs neue in die Verbannung geführt, zust nach Cucusus an der Grenze von Armenien und Cilicien. Von hier aus terhielt er die Verbindung mit seinen Freunden und Anhängern in Conntinopel und wirkte wohlthätig durch Lehre und Rath auf die Bischöfe seiner Umgebung; das sahen die Gegner ungern; er wurde in ein entnteres Exil abgeführt, nach Pityus im Pontus 407. Auf der Reise dahin, he bei der Stadt Comana, erlag er den Beschwerden. Seine letzten Worte ren: „Gott sei gedankt für Alles.“ Niemals in seinem Leben hatte er hr Seelengrösse in Verbindung mit sanfter Duldung bewiesen als in dieletzten Prüfungszeit. Er hatte in Constantinopel treue und höchst htungswerthe Anhänger hinterlassen, die Johanniter genannt; sie benden als eigene Partei, bis Theodosius II. im Jahre 438 die Gebeine s verehrten Seelenhirten nach Constantinopel bringen und daselbst mit ossem Pompe bestatten liess. Dadurch wurde, was noch von Johannitern rig war, zur Rückkehr in die Kirche, die das Andenken ihres Hauptes rte, bewogen.

## III. Die nestorianische Streitigkeit.

### 1) Christologische Verhandlungen und Stand der christologischen Frage bis zum Ausbruche der nestorianischen Streitigkeit.

Die so bedeutend angeregte dogmatische Thätigkeit musste, durch ihre eigene dialektische Consequenz vorwärts getrieben, auch das Gebiet der Christologie ergreifen. Denn die verschiedenen Bestimmungen über das Verhältniss des Sohnes zum Vater mussten auf die Ansichten über die menschliche Natur Christi einwirken oder von da aus Einwirkungen empfangen. Die Arianer hatten ein dogmatisches Interesse, die Menschwerdung des Logos nur in dessen Verbindung mit einem menschlichen Körper nebst der *ψυχη αλογος* zu setzen. So konnten sie alle Stellen des Neuen Testamentes, in welchen sie etwas eine Beschränktheit Anzeigendes, auf ein Subordinationsverhältniss Hinweisendes von Christo ausgesagt fanden, als Beweis gegen die Lehre von der Wesenseinheit geltend machen. Wenn die Nicäner auf die Unterschiede der zwei Naturen zurückgingen, so wurden sie von den Arianern beschuldigt, die wahre persönliche Einheit des Gottmenschen zu läugnen, aus dem Einen Gottessohne und dem Einen Christus zwei Gottessöhne und zwei Christi zu machen. Doch finden wir die Nicäner in genannter Beziehung noch eine Zeit lang im Schwanken begriffen. Athanasius erklärt sich zwar in seiner Schrift über die Menschwerdung bestimmt gegen eine blosse Theophanie, aber es geht aus seinen Aussagen nicht mit zwingender Nothwendigkeit hervor, dass der Logos eine vollständige menschliche Natur angenommen habe. Hilarius, indem er sich Jesu Leiblichkeit von Leiden, ja sogar von Hunger und Durst frei denkt, nähert sich unbewusst dem Doketismus. Im Gegensatze gegen die Arianer und im Anschlusse an Origenes wurde zwar der Satz aufgestellt, dass in Christo der Logos nicht die Stelle des menschlichen *νους* oder *πνευμα* angenommen habe; aber diese Lehre war noch nicht in die Christologie verarbeitet.

Da trat, wohl schon seit 362, Bischof Apollinarius von Laodicea mit seiner eigenthümlichen Auffassung der Person Christi hervor, welche nach seiner Absicht zunächst zur Vertheidigung des nicänischen Bekenntnisses gereichen sollte. Er ging nämlich auf den arianischen Satz ein, dass in Christo der Logos die Stelle des menschlichen *νους* vertreten habe, den Satz, den die Arianer anwendeten, um den Logos herunterzusetzen. Er erachtete, man müsse den Arianern jene Concession machen; denn nur unter dieser Bedingung lasse sich das nicänische Symbol halten. So glaubte er, die Arianer mit den eigenen Waffen schlagen zu können.

Er ging nämlich von der Ansicht aus, es sei eine unhaltbare Lehre, dass der Erlöser sowie mit dem Vater gleichen Wesens, so auch mit dem Menschen gleichen Wesens sei, d. h. dass in Jesus ein vollkommener Gott und ein vollkommener Mensch zu Einer Person vereinigt gewesen seien. Er meinte, es sei nicht möglich, diese Vorstellung zu vollziehen: 1) ohne auf Ungereimtheiten zu gerathen, 2) ohne die wesentlichen Momente der Erlösung

gefährden, 3) ohne auf häretische Abwege zu verfallen. Was den er-
n Punkt betrifft, so könnten zwei erkennende und wollende Wesen (δυο
ρα και θελητικα), mit einem Worte zwei Selbstbewusstsein keine Ein-
t der Person bilden, so wenig als zwei Körper denselben Raum ein-
ımen könnten. Es entstehe durch diese Annahme eine monströse Zu-
ımenfügung, die er ανθρωποθεος nannte und mit den mythologischen
bilden des Minotaurus und anderer Monstra zusammenstellte. Was den
eiten Punkt betrifft, so lehrte er, wo ein vollkommener Mensch, da sei
h Sünde (ὁπου τελειος ανθρωπος, εκει ἁμαρτια). Da nämlich die
nde im νους ihren Sitz habe, so sei in Christo, sofern in ihm der νους
Bestimmende sei, die Sünde gesetzt. Zugleich werde durch jene An-
ıme die Erlösung noch auf andere Weise beeinträchtigt. Weil nämlich
r vollkommene Mensch mit dem vollkommenen Gott sich nicht zur Ein-
it der Person verbinde, so geschehe es, dass Christus nur als Mensch
de und sterbe; da heisse es aber: „eines Menschen Tod hebt den Tod
ht auf.“ Was den dritten Punkt betrifft, so behauptet Apollinarius, dass
ejenigen, welche jene Annahme durchführen wollen, unwillkürlich dahin
mmen, blos eine Wirkung des Logos auf den Menschen Christus anzu-
hmen und ihn lediglich als göttlichen Menschen (ανθρωπος ενθεος) aufzu-
sen. So läuft die Polemik des Apollinarius zuletzt auf folgendes Dilemma
aus: entweder ist das Sein Gottes in Christo dem Wesen nach dasselbe,
in allen anderen Menschen, oder das Menschliche ist in ihm nicht voll-
ndig vorhanden gewesen, und durch diese Unvollständigkeit ist das We-
des Glaubens an Christum und die Vernünftigkeit dieses Glaubens
ingt.

Diese Ansicht suchte er psychologisch zu erläutern, indem er mit
er Art von geometrischer Präcision die Grenzen genau absteckte, wo
Menschliche in Christo aufhört und das Gebiet des Göttlichen beginnt.
legte nämlich die Dreitheiligkeit der menschlichen Natur zu Grunde:
πνευμα, νους, ψυχη λογικη, das Höchste im Menschen, die Sphäre der
entlichen Persönlichkeit, des Selbstbewusstseins, der freien Willensbe-
nmung, 2) ψυχη αλογος, die thierische Seele, 3) σωμα. Jenes erste
ach er Christo ab, an dessen Stelle setzte er den Logos. — Apollinarius
r sich der Tragweite dieser Ansicht vollkommen bewusst. Es fehlte
risto, was das Wesen des Menschen (το κυριωτατον) ausmacht. Er war
ıer nur als ein Mensch ὡς ανθρωπος Phil. 2, 7. Es ergibt sich nun
ıe Person, die eine göttliche und eine menschliche Seite hat. Die In-
sbildung beider ist so organisch, dass die Prädicate beider verwechselt
rden können, so dass man sagen kann: der Menschensohn ist vom Him-
l, Gott ist gestorben und so weiter. Nun erhält auch das Leiden Jesu
le, versöhnende Bedeutung und es kann auch ohne Abgötterei das Fleisch
risti angebetet werden. Da lag der Abweg nahe, dass auch das Fleisch
risti vom Himmel gekommen sei. Gregor von Nyssa gibt diess dem
ollinarius schuld. Auf der anderen Seite kam er dahin, in Christo keinen
lkommenen Gott anzuerkennen; die Spitzen (ακροτητες) des Göttlichen
e des Menschlichen in ihm sind abgebrochen; das gehört zu seiner Eigen-
ümlichkeit als Mittelwesen zwischen Gott und Mensch. Ohne Scheu

berief sich Apollinarius hier auf den Maulesel als Mittelwesen zwischen Pferd und Esel, auf die graue Farbe als Mischung von Weiss und Schwarz, auf den Frühling als Mittleres zwischen Sommer und Winter. So erst ergibt sich in Christo Eine Natur.

Diese Lehre machte grosses Aufsehen; denn sie deckte ungeahnte Schwierigkeiten in der Lehre von der Person Christi auf, und es liess sich nicht läugnen, dass Viele wie Apollinarius von Christo dachten, ohne sich dessen völlig bewusst zu sein. Ueberdiess befliss er sich, seine Lehre in Schriften zu vertheidigen. Er suchte Anhänger und fand solche. Er selbst trat 375 aus der Gemeinschaft der katholischen Kirche aus und fing an, eine eigene Sekte zu bilden. Seine Lehre wurde vom ökumenischen Concil in Constantinopel 381 mit dem Anathema belegt. Er starb 390, aber seine Anhänger erhielten sich, obgleich vom Staate verfolgt, noch lange, bis sie sich entweder mit der katholischen Kirche aussöhnten oder zu den Monophysiten übergingen. War doch ihre Lehre die eigentliche Präformation der monophysitischen Lehre. Die Anhänger hiessen Dimoeriten (zuerst bei Epiphanius haeresis 77), weil sie in Christo nur zwei Bestandtheile der menschlichen Natur annahmen, *συνουσιασταί*, weil sie eine Verschmelzung des Fleisches Christi mit seiner Gottheit lehrten, namentlich, dass das Fleisch Christi himmlischer und ewiger Natur sei; doch dieser Name passt nur zu der Partei der Polemianer, von ihrem Haupte Polemon so genannt; eine andere Verzweigung der Anhänger hiess Valentinianer, von Valentin so genannt, die sich am wenigsten von Apollinarius entfernt zu haben scheinen.

Die Bedeutung, die der Lehre des Apollinarius beigelegt wurde, zeigt sich darin, dass sie von den angesehensten Kirchenlehrern jener Zeit in Schriften bekämpft wurde, die leider als alleinige Quelle für die Kenntniss seiner Lehre dienen; denn alle seine Schriften sind verloren gegangen. Gegen Apollinarius trat Athanasius auf, doch ohne den Mann zu nennen, Gregor von Nazianz in den Episteln an Nektarius und Kelidonius, Gregor von Nyssa im Antirrheticus, Theodoret im Dialog von den häretischen Fabeln, Theodor von Mopsuestia in einer Schrift, nur bekannt aus Fragmenten, womit die Synode von Constantinopel im J. 550 die Verdammung des Theodor rechtfertigte [1]). Diese Theologen deckten die Irrthümer des Apollinarius, seine fehlerhafte Auslegung gewisser Bibelstellen, die für den christlichen Glauben gefährlichen Folgen seiner Lehre auf. Allein eine direkte Widerlegung seines ontologischen Argumentes, dass zwei vollständige Wesen nicht in demselben Subjecte zusammen bestehen können, geben sie nicht; sie berufen sich dagegen darauf, dass der wahrhaftige Christus von keinem menschlichen Verstande erfasst werden könne, indem das Wesen Christi etwas Incommensurables sei. So lehrte besonders Athanasius, und wenn Gregor von Nazianz sagt: „Bedenke, dass auch ich, eine und dieselbe Person, den menschlichen sowohl als den heiligen Geist in mich fassen kann", so bedenkt er nicht, dass der heilige Geist in uns nicht personbildend ist in demselben Sinne, wie das Göttliche in Christo; indem er so unwillkür-

1) Bei Mansi IX p. 203.

lich Christum als ανθρωπος ενθεος auffasst, bestätigt er die Meinung des Apollinarius, dass man die gewöhnliche Vorstellung von Christo nicht vollziehen könne, ohne auf einen häretischen Abweg zu gerathen.

Ungeachtet der Uebereinstimmung in Verwerfung des Apollinarismus gab es doch in Beziehung auf die Christologie sehr verschiedene Auffassungen, die sich an den Unterschied der beiden früher genannten Schulen und Richtungen, der neuen alexandrinischen und der antiochenischen anschliessen; aus dem Conflicte beider ging die nestorianische Streitigkeit hervor. Die eine, in Aegypten einheimisch, gründete sich auf eine dem Athanasius zugeschriebene Schrift, worin Eine Natur des Fleisch gewordenen Gottes Logos gelehrt wurde. Die Schrift ist unächt [1]), wurde aber für ächt gehalten, und der grosse Name des Athanasius diente nun dazu, diese Auffassung zu bestärken und zu verbreiten. Auch Julius, Bischof von Rom, der getreue Beschützer des Athanasius, lehrte dasselbe. Die dieser Lehrform zugethanen Lehrer trugen gerne die Prädicate der göttlichen Natur auf die menschliche über, sowie umgekehrt die Prädicate der menschlichen Natur auf die göttliche. Sie liebten paradox klingende Formeln: Gott hat für uns gelitten, Maria hat Gott geboren. Der Schwerpunkt dieser Richtung liegt durchaus auf der Seite der göttlichen Natur Christi.

Einen starken Gegensatz dagegen bildet die antiochenische Schule. Der Schwerpunkt ihres dogmatischen Bewusstseins liegt durchaus auf der Seite des Unterschiedes zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi. Ihr Hauptvertreter ist Theodor von Mopsuestia. (S. S. 247).

Sein Ausgangspunkt war, dass Christus eine selbständige menschliche Seele gehabt, welchen Satz er auch gegen Apollinarius geltend gemacht. Alle Vorgänge in Gethsemane sind ihm ohne diese Annahme unerklärlich. Allerdings war die Gottheit von Anfang an mit seiner menschlichen Natur verbunden, aber in so freier Weise, dass die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erst durch den heiligen Geist vermittelt wurde. So nahm Jesus zu an Weisheit und Gnade. Da keine Entwicklung und Uebung ohne Kampf ist, so war er auch nicht frei davon, was die Vorgänge in Gethsemane beweisen; der Kampf, den er dort bestand, wäre ohne Gewinn für uns, wenn die Gottheit selbst das Subject desselben gewesen wäre. Dabei wurde er durch den heiligen Geist in der Liebe zu Gott so befestigt, dass er im Guten verharrte und durch die immer mehr sich verwirklichende Einheit mit dem Logos das reine Organ der in ihm wirkenden Gottheit wurde; seine gottmenschliche Einheit war eine werdende, zwar schon mit der Geburt gegeben, aber erst seit der Auferstehung zum Abschlusse gebracht. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo vollzieht sich als Einwohnung, ενοικησις, Gottes; es ist aber eine Einwohnung nicht dem Wesen nach, noch blos nach der Kraftwirkung (ενεργεια), sondern sie geschieht vermöge des Wohlgefallens, ευδοκια, Gottes; die Art und Weise der Einwohnung bestimmt sich nach dem Grade des göttlichen

---

1) Wie Hefele 2, 129 nach Montfaucon und Moehler erachtet.

Wohlgefallens; in Christo ist die Einwohnung absolut vorhanden, während sie in den Heiligen blos relativ vorhanden ist.

Das göttliche Wohlgefallen richtete sich von Anfang auf Christum; aber erst sein Leben im Stande der Erhöhung zeigt seine Einigung mit dem Logos vollständig. So kann Maria nur figürlich **θεοτοκος** heissen, insofern Gott in Christo war **κατ' ευδοκιαν**. Nicht die göttliche Natur ist aus der Jungfrau geboren, sondern der von dem Saamen Davids ist. Maria hat eigentlich einen Menschen geboren, in welchem die Einigung mit dem Logos zwar begonnen, aber noch so wenig vollendet war, dass er noch nicht Sohn Gottes heissen konnte (Luc. 1, 25). Der Ausspruch: *ὁ λογος σαρξ εγενετο* ist daher nicht eigentlich zu verstehen, weil sonst der Logos sich müsste in einen Menschen verwandelt haben, sondern der Ausspruch will so viel sagen, dass der Logos vermöge des göttlichen Wohlgefallens einen Menschen angenommen. Demgemäss musste die Verbindung der beiden Naturen eigentlich eine ethische sein. Treffend in seinem Sinne vergleicht sie Theodor mit der Verbindung von Mann und Frau; die Verbindung der beiden Naturen bezeichnet er mit den Worten *συναπτειν*, *συναφεια*, wobei jede der beiden Naturen ihre Integrität behält, wie Mann und Frau in ihrer Verbindung mit einander. Nur in der Actualität sind beide Naturen in Christo Eine Person, insofern die menschliche ganz und gar von der göttlichen sich bestimmen lässt; in ihrem Wesen sind es soviel als zwei Personen. Somit bleibt Theodor bei einem ungelösten Dualismus stehen.

Im lateinischen Abendlande findet sich ein ähnlicher Gegensatz wie im Morgenlande. Bischof Julius von Rom und Hilarius von Poitiers stehen mehr auf Seite der egyptischen Lehrform als auf Seite der antiochenischen. Augustin hält gegen Apollinarius fest, dass der Erlöser eine wahrhaft menschliche Seele, resp. einen menschlichen Geist gehabt habe, und erläutert seinen Satz: Zwei Naturen in Einer Person mit der Analogie von Seele und Leib, wobei er unbewusst an das Apollinaristische anstreift; auch lehrt er ganz deutlich, der Logos habe nicht die Person, sondern die Natur angenommen, daher er die Person Christi als Mischung *(mixtura)* Gottes und des Menschen auffasst [1]). Alle weitere Speculation darüber schneidet Augustin mit dem Satze ab, dass die Aufnahme der menschlichen Natur in die persönliche Einheit mit Gott lediglich als Werk der Gnade anzusehen sei. Der Mensch in Christo ist von Gott aufgenommen worden, auf dass er selbst Gott würde. Hierin zeigt sich offenbar eine Annäherung an die Lehrform des Theodor.

Im Abendlande zeigte sich zur Zeit Augustin's ein Vorspiel dessen, was sehr bald darauf unter dem Namen der nestorianischen Ketzerei die griechische Kirche bewegte. Der Mönch Leporius stellte (426) Behauptungen auf, welche die Einheit der Person aufzuheben schienen. Augustin bewies ihm, dass bei seiner Theorie eine menschliche Person neben der göttlichen, mithin zwei Christus herauskommen. Leporius erklärte sich für widerlegt und bekannte, — gemäss dem Augustinischen Satze, Christus war *deus addendo quod non erat, non perdendo quod erat,* dass der Logos,

1) So hatte Apollinarius in seinem Sinne gelehrt: **θεου και ανθρωπου μιξις.**

es annehmend, was des Menschen ist, Mensch wurde und der so angenmmene Mensch, alles annehmend, was Gottes ist, nichts Anderes als tt war.

In den zwei Lehrformen, die wir betrachtet haben, begegnen wir mselben Gegensatze, den wir von Anfang an in den christologischen rhandlungen wahrgenommen haben, der zuerst in seiner crassesten Gelt als Ebionitismus und Doketismus auftrat, darauf in Gestalt der zwei assen der Monarchianer, deren Häupter einerseits Paul von Samosata, dererseits Sabellius waren. Es liess sich allerdings einigermassen vorssehen, dass ein Kampf zwischen beiden Richtungen entstehen würde, e denn in der lateinischen Kirche bereits ein leiser Anfang davon geacht wurde. Im Morgenlande entbrannte der Conflict, als der Unterhied der beiden Richtungen aus dem Kreise der Schule, der theoloschen Verhandlung heraustrat und auf der Kanzel zur Sprache gebracht ırde. Dass aber der Conflict so erbittert wurde, solche praktische Reltate hatte, das rührte zum Theil daher, dass es sich nicht blos um die ıre des Erlösers, sondern vorzüglich auch um die Ehre seiner Mutter ndelte, welcher zu Ehren seit Anfang des fünften Jahrhunderts Kirchen ıren erbaut worden.

## 2) Die nestorianische Streitigkeit und das dritte ökumenische Concil zu Ephesus, im Jahr 431.

Es ist das erste Stadium jenes Kampfes, das mit dem äusseren ge der alexandrinischen Lehrform endigte.

### §. 1. Aeussere Geschichte des Streites.

Nestorius, eine Zeit lang Mönch, sodann Presbyter in Antiochien, nn nicht in der Schule des Theodor von Mopsuestia gebildet, so doch n Geiste der antiochenischen Dogmatik durchdrungen, wurde 428 auf ı Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben. Er zeigte alsobald mönsche Starrheit und hierarchischen Verfolgungseifer. „Gebt mir, so sprach zum Kaiser in seiner Antrittspredigt, gebt mir ein von den Häretikern einigtes Land, und ich will euch den Himmel dafür geben. Helft mir Häretiker besiegen, und ich will euch die Perser besiegen helfen.“ nn in diesen kirchlichen Würdeträgern, sie mögen nun Nestorius oder rillus oder selbst Chrysostomus heissen, ist, vermöge ihres hohen Selbstwusstseins als der Träger der Hierarchie, besonders wenn noch derEinfluss Mönchlebens hinzukommt, etwas Herbes und Hartes. Mit gleichem Eifer folgte Nestorius Arianer, Novatianer und Quartodecimaner, ohne Unterıeidung des Wesentlichen und Unwesentlichen [1]). Indem er nun auch bereits grassirende Mariolatrie angriff, gerieth er in einen Kampf, in n er schliesslich unterliegen musste.

Es war nämlich die Benennung *θεοτόκος*, *Dei genitrix,* Gottesge-

---

1) Sokrates 7, 29.

bärerin, Mutter Gottes, im Morgenlande und im Abendlande bereits sehr gebräuchlich geworden. Athanasius hatte den Ausdruck gebraucht, ebenso Epiphanius, Cyrill von Jerusalem, Didymus, Gregor von Nazianz, welcher letztere den sogar für gottlos erklärte, der diesen Namen der Maria zu geben sich weigerte [1]. Die Männer der antiochenischen Richtung missbilligten die Benennung oder wollten sie nur mit starker Einschränkung des Sinnes gestatten — mit vollem Rechte. Denn sie enthielt dem Keime nach die ganze Mariolatrie in sich. Sollte die Wurzel der abgöttischen Verehrung der Mutter des Herrn getilgt werden, so musste man die Benennung Mutter Gottes beseitigen.

Nestorius traf bei seiner Ankunft in Constantinopel eine sich kund gebende Divergenz der Ansichten über jene Benennung vor [2]) und besonders, wie es scheint, eine starke Neigung, Maria Mutter Gottes zu nennen, und aus ihr eine Art Göttin (*θεαν*) zu machen [3]). Es war übrigens nicht Nestorius selbst, der den Streit auf der Kanzel eröffnete, sondern, wohl auf seine Veranlassung, einer der von Antiochien mitgebrachten Presbyter, Anastasius, der das besondere Vertrauen des Patriarchen genoss. „Keiner, sagte er, nenne die Maria Mutter Gottes, denn sie war ein Mensch, Gott kann aber von keinem Menschen geboren werden.“ Schon diess machte Aufsehen und erregte den Verdacht, dass der Prediger Jesum als blossen Menschen sich denke. Allein ein weit grösseres Aufsehen machte es, als ein Bischof aus Mösien, der sich gerade in der Residenz aufhielt, in einer Predigt ausrief: „Verdammt sei, wer die Maria Mutter Gottes nennt“, und als Nestorius diesem Bischof nicht widersprach. Seitdem wurde die Frage, betreffend die Zulässigkeit jener Benennung lebhafte Streitfrage unter Geistlichen und Laien. Es geschah, dass ein Advokat einen Prediger, der gegen den Ausdruck *θεοτοκος* protestirte, vor der ganzen Versammlung unterbrach. Nun mischte sich auch Nestorius in den Streit. Er verwarf in seinen Predigten den Ausdruck als falsche Vorstellungen erweckend. Zugleich suchte er den Schein von sich zu entfernen, als ob er Christo die göttliche Natur abspreche; er schlug den Ausdruck *χριστοτόκος* vor, als *mezzo termino* zwischen *θεοτόκος* und *ανθρωποτοκος*, welchen letzteren Ausdruck manche Anhänger des Nestorius beliebten. In einer Predigt, in welcher er sich in diesem Sinne aussprach, wurde er selbst von einem Laien unterbrochen: „der ewige Logos selbst hat sich einer zweiten Geburt unterzogen.“ Darob entstand unter der versammelten Menge eine heftige Bewegung, da die Einen Partei für Nestorius, die Anderen für jenen Laien nahmen. Nestorius fuhr fort zu reden, lobte den Eifer der Einen,

---

1) Hesychius, Presbyter in Jerusalem, ging soweit, David *θεοπατωρ* zu nennen; in apokryphischen Schriften wird Jakobus *αδελφοθεος* genannt.

2) Nach dem Brief des Nestorius an Bischof Johannes von Antiochien bei Hefele 2, 136. Hingegen nach Sokrates 7, 32 hat Nestorius durch den Presbyter Anastasius die Sache zuerst in Anregung gebracht. Auf jeden Fall muss er durch die Stimmung, die er vorgefunden, dazu veranlasst worden sein, wenn gleich dahin gestellt bleibt, was Nestorius in jenem Briefe versichert, ob bei seiner Ankunft die Divergenz schon die Gestalt angenommen, dass die einen Maria *θεοτοκος*, die anderen *ανθρωποτοκος* nannten.

3) Es ist diess ein Ausdruck, den Nestorius gebrauchte.

enen, der ihn unterbrochen, nannte er einen elenden, frevelhaften Menschen. )a trat an einem Marienfeste 429, von Nestorius dazu eingeladen, Bischof 'roclus von Cyzicus, in die Schranken. In Anwesenheit des Nestorius rging er sich in schwülstigen Ausdrücken über Maria als Mutter des nenschgewordenen Logos und gab zu verstehen, dass die Andersgesinnten lie Gottheit Christi läugneten [1]); nachdem er geendet, ergriff Nestorius las Wort und warnte die Gemeinde, sich nicht durch den Glanz der Rede )lenden zu lassen. Er hielt nachher noch einige Predigten über denselben }egenstand, worin er erklärte, in welchem Sinne er den Ausdruck θεο-:όκος zugeben könne; er sagte sogar, Maria sei verehrungswürdig, weil ie Gott in sich aufgenommen habe [2]). Allein das Alles war nicht vermö-;end, die wachsende Gährung der Gemüther zu stillen. In der Haupt-:irche zu Constantinopel wurde ein Zettel angeschlagen, worauf Nestorius nit Paul von Samosata verglichen wurde. Ein Mönch erdreistete sich, dem [estorius, als er das Ambon betreten wollte, sich entgegenzustellen, weil er Häretiker nicht öffentlich lehren dürfe; dieser Mönch wurde bestraft nd aus Constantinopel verwiesen. Zu derselben Zeit wurden einige Geist-che, Gegner des Patriarchen, die gegen ihn gepredigt, von einer Synode ı Constantinopel, als manichäisch gesinnt, abgesetzt. So bereitete sich lles zu einer Kirchenspaltung vor. Sie kam zum Ausbruch durch den atriarchen Cyrill von Alexandrien, Nachfolger und Neffen des Theo-ıilus, berüchtigten Andenkens. (S. S. 244).

Er war der entschiedenste Vertreter der alexandrinischen Christolo-e, und hatte schon vor der Erhebung des Nestorius auf den Patriarchen-uhl von Constantinopel in der Schrift über die Menschwerdung des Logos s Zugabe zu seinem Werke über die Trinität sich in jenem Sinne aus-›sprochen. Wenn er also Nestorius bekämpfte, so that er es mehr oder eniger aus Ueberzeugung, womit nicht geläugnet werden soll, dass er ıs theologischer Consequenzmacherei Nestorius Lehren aufbürdete, an die eser keineswegs dachte, und dass er in der Hitze des Streites zu Mitteln 'iff, die nicht ehrlich waren [3]).

Als er von dem in der Residenz ausgebrochenen Streite Kunde er-elt, trat er anfangs gegen Nestorius, der am Hofe gut angeschrieben ar, mit Mässigung auf. Ohne dessen Namen zu nennen, bekämpfte er e Verwerfung des θεοτοκος in einem der gewöhnlichen Osterschreiben, › wie in einem Warnungsschreiben an die egyptischen Mönche, unter ›nen sich Anhänger des Nestorius fanden. Er stellte die Sache so dar,

---

1) Bei Mansi IV. 578.

2) Nach Cyrill adversus Nestorium 1, 2, lehrte dieser: „so wie das Weib den Leib ›s Kindes gebiert, Gott aber die Seele einhaucht, und deswegen das Weib nicht Mutter ›r Seele genannt wird, sondern Mutter des Menschen, so gebar auch Maria den Menschen it dem durch denselben hindurchgehenden Logos Gottes, und ist deswegen nicht Gottes ebärerin." — Es ist ein vollkommen richtiger Gedanke, dass der Satz: Maria hat Gott ›boren, dem entspricht: das gebärende Weib hat die Seele des Kindes geboren.

3) Er war von vornherein sein Gegner, da er der Wiederherstellung der Ehre des hrysostomus, die Nestorius betrieb, sich widersetzte.

als ob die Verwerfung des θεοτοκος die Verwerfung der Gottheit Christi in sich schlösse. Dieser zweite Brief, in vielen Abschriften herumgeboten, goss neues Oel in die Flamme und Nestorius fühlte sich dadurch auf das tiefste verletzt. Cyrill schrieb darüber sich rechtfertigend an Nestorius, dieser an Cyrill. Cyrill that fortan das mögliche, um seine Partei in Constantinopel zu verstärken, des Nestorius Ansehen bei Hofe zu schwächen. Einen sehr empfindlichen Schlag versetzte er ihm, indem es ihm gelang, die abendländische Kirche gegen Nestorius zu stimmen, — in einem Schreiben an den römischen Bischof Coelestinus, worin dem Nestorius schuld gegeben wurde, die Gottheit Christi zu läugnen und zu lehren, dass nicht der Sohn Gottes, sondern blos ein Mensch für uns gestorben sei. Vergebens erklärte Nestorius in einem Schreiben an Cölestin, er gebe die Benennung θεοτοκος zu, wenn man dieselbe von der mit der Gottheit verbundenen Menschheit verstehe. Es kam dahin, dass Nestorius auf einer Synode zu Rom (430) für einen Häretiker erklärt wurde. Cölestin beauftragte Cyrill, das Urtheil der römischen Synode in Vollzug zu setzen, und wofern Nestorius nicht widerrufen wolle, sogleich für eine neue Besetzung des Patriarchenstuhles zu sorgen.

Der Bischof von Rom masste sich hierin ein Recht an, das ihm nach den damals geltenden Grundsätzen keineswegs zukam. Die Sache machte sich auch nicht sogleich nach dem Wunsche Roms. Es würde zu weit führen, wenn wir uns in alle einzelnen Verhandlungen und Operationen des Streites einlassen wollten. Wir beschränken uns auf Angabe der entscheidenden Momente. Cyrill erliess 430 im Namen einer Synode in Alexandrien an Nestorius einen Brief, worin er diesen zum Widerrufe aufforderte; er entwickelte zugleich den Lehrbegriff, zu dem er sich bekennen sollte, und stellte zwölf Anathematismen auf, worin das enthalten war, was er widerrufen sollte. Es war darin eine ἑνωσις φυσικη der beiden Naturen in Christo gelehrt, und ausdrücklich der Begriff der συναφεια abgelehnt. Nestorius, ohne sich um die Aufforderung zum Widerrufe zu kümmern, wozu er vollkommen berechtigt war, antwortete durch zwölf Gegenanathematismen. Sie fanden Anklang in den Kirchen Kleinasiens und Syriens, während Cyrill's Anathematismen Bedenken erregten, weil dabei eine völlige Vermischung beider Naturen herauszukommen schien. Theodoret, Bischof von Cyrus, widerlegte dieselben in einer eigenen Schrift, dazu aufgefordert durch Bischof Johannes von Ephesus. Da berief Theodosius II. eine neue allgemeine Kirchenversammlung nach Ephesus auf das Jahr 431. Cyrill und Nestorius, die auch die Einladung dazu erhalten hatten, kamen zu dem bestimmten Zeitpunkte in Ephesus an. Cyrill mit seinem Anhange war zuerst gekommen, indess die Ankunft der morgenländischen, antiochenisch gesinnten Bischöfe durch mehrere, von ihrem Willen unabhängige Ursachen verzögert wurde. Noch waren sie nur noch wenige Tagreisen von der Stadt entfernt, als Cyrill eigenmächtig das Concil eröffnete, den Nestorius als Angeklagten behandelnd vor das Concil beschied und den sich dessen beharrlich weigernden alsobald verdammen und das Absetzungsurtheil über ihn aussprechen liess. Einige Tage darauf langten die morgenländischen Bischöfe an und fanden zu ihrem Erstaunen alles schon

ntschieden. Doch versammelten sie sich unter dem Vorsitze des Bischofs ohannes von Antiochien und erklärten Cyrill sowie dessen vornehmsten ehülfen Bischof Memnon von Ephesus für abgesetzt. Theodosius, der nterdessen durch die cyrillische Partei am Hofe gegen Nestorius bearbeitet worden und doch von vornherein an dem Benehmen des Cyrill Antoss genommen, bestätigte zuerst alle drei Absetzungen. Indessen Cyrill usste durch ihm ergebene Mönche und durch Bestechungen sich Gunst m Hofe zu verschaffen. So verblieben Cyrill und Memnon in ihren Aemern. Nestorius musste sich in sein ehemaliges Kloster, in der nächsten Nähe von Antiochien gelegen, zurückziehen, wo er nun einige Jahre im Frieden lebte. Es kam dahin, dass Cyrill und Johannes sich verständigten. Jener unterschrieb das morgenländische, angeblich von Theodoret, igentlich von Bischof Johannes abgefasste Glaubensbekenntniss (mit Auslassung des Einganges und des Schlusses, worin Cyrill's Lehre ausdrücklich verworfen war). Es wird in diesem Bekenntnisse Jesus vollkommener Gott und vollkommener Mensch genannt, als solcher aus *ψυχη λογικη* und *σωμα* bestehend, — diess gegen den Apollinarismus, dessen man Cyrill beschuldigte, — derselbe vor der Zeit aus dem Vater gezeugt, in der letzten Zeit u unserem Heile aus Maria der Jungfrau nach der Menschheit geboren; ı ihm fand eine Einigung (*ἑνωσις*) beider Naturen statt. In Betracht dieser inheit ohne Verschmelzung (*ασυγχυτος ἑνωσις*) wird die heilige Jungfrau *εοτόκος* genannt, weil Gott Logos in ihr Mensch geworden und von der mpfängniss an den aus ihr genommenen Tempel mit sich vereinigt hat. n Bekenntniss, welches ganz und gar die Denkweise des Nestorius ausückte; denn der Begriff der *ασυγχυτος ἑνωσις* entsprach so ziemlich dem r *συναφεια* beider Naturen, wie sie die antiochenische Schule lehrte. Auch schof Johannes ging nicht rein aus diesem Streite hervor; unter den ei Männern, die dabei am meisten betheiligt waren, bewahrte allein estorius die Reinheit des Charakters; er blieb seiner Ueberzeugung unschütterlich getreu, — auch in dem, worin er nachgab, aber desto uriger war sein Schicksal. Bischof Johannes opferte ihn, zu dem er s dahin gehalten hatte, mit dem er befreundet war, auf. Weil er den n ihm verrathenen Freund nicht gerne in seiner Nähe sah, bewirkte , dass er nach der grossen Oase in Aegypten verwiesen wurde. Von aus allerlei Gründen oder unter allerlei Vorwänden von einem Orte m anderen geschleppt, starb er c. 440. Inmitten dieser Streitigkeiten urde auch die Lehre des Theodor von Mopsuestia, als Quelle des Nestonismus, besonders von Rabulas, Bischof von Edessa in Mesopotamien, r eine Zeit lang zu Nestorius gehalten hatte, angegriffen und der Ketzerei schuldigt. Die Schule in Edessa wurde eine Zeit lang der Zufluchtsort r antiochenischen Lehre unter vielen Verfolgungen. Ibas, Bischof von lessa, Nachfolger des Rabulas, war sogar entschiedener Anhänger derlben und übersetzte die Schriften Theodor's in das Syrische. 489 wurde e Schule aufgelöst; die Trümmer flüchteten nach Persien; so entstanden e Nestorianer, chaldäische Christen, Thomaschristen, von denen einem anderen Orte die Rede sein wird.

## §. 2. Nähere Betrachtung der christologischen Momente der nestorianischen Streitigkeit.

Des Nestorius Name kam mit dem Vorwurfe einer argen Ketzerei gebrandmarkt auf die Nachwelt, als ob Jesus, nach seiner Ansicht, blosser Mensch gewesen und erst lange nach der Geburt auf irgend eine Weise mit Gott verbunden worden sei. Es half nichts, dass noch zu Lebzeiten des Nestorius sich Sokrates 7, 32 seiner annahm und auf Grund der Erforschung seiner Schriften die Unwahrheit jenes Urtheils behauptete[1]. Luther, in die Fussstapfen des Sokrates tretend, war nach langer Zeit der erste, der ihn auffallend milde beurtheilte; er habe nicht die Gottheit Christi geleugnet, noch zwei Personen in Christo gelehrt, sondern aus Eitelkeit und Unverstand den Ausdruck Mutter Gottes verworfen[2]. Zu gleicher Zeit gewöhnten sich die lutherischen Theologen, die reformirte Christologie des Nestorianismus zu beschuldigen, wogegen von Calvin an die reformirten Theologen protestirten und in die Verwerfung des Nestorianismus einstimmten, während andere reformirte und auch lutherische Theologen urtheilten, es habe ein blosser Wortstreit obgewaltet; diesem Urtheile widersprachen in unseren Tagen Neander, Baur, Dorner.

Nestorius ging zunächst davon aus, dass die Benennung *θεοτοκος* etwas Heidnisches an sich habe. „Hat denn Gott eine Mutter?" so frägt er in seiner ersten Predigt über diese Streitfrage. „Dann wäre das Heidenthum zu entschuldigen, das den Göttern Mütter zuschrieb." Diese Art von Polemik ist derb, rücksichtslos, auch wohl unklug zu nennen, aber sie war, was den zu Grunde liegenden Gedanken betrifft, vollkommen gerechtfertigt; es war nöthig, die Kirche daran zu erinnern, dass sie mit ihrer Verehrung der Maria auf dem Wege sei, in Götzendienst zu verfallen. Aber freilich wehe dem, der es wagte, die Kirche davor zu warnen! Was Christum betrifft, so sah Nestorius in jener Benennung eine Herabwürdigung der Gottheit. Wenn er lehrte, dass Maria den Menschen, welcher der Tempel Gottes werden sollte, geboren, so konnte er sich auf einen Ausspruch des Herrn berufen (Joh. 2, 19). Ebenso richtig war es, wenn er die menschliche Natur das Organ, *instrumentum*, der Gottheit nannte, auch *indumentum*, das man verehrt wegen dessen, der es trägt. Man ehrt, was sichtbar ist, wegen des darunter Verborgenen. Gott ist unzertrennbar von dem, was den menschlichen Augen offenbar ist. Wie sollte ich also die Ehre und Würde dessen zertrennen, der selbst nicht zertheilt wird? *Di-*

---

1) Sokrates ist im Irrthum, wenn er meint, Nestorius habe blos deswegen den Ausdruck *θεοτοκος* verworfen, weil er nicht wusste, dass viele Kirchenlehrer, namentlich schon Origenes ihn gebraucht und gebilligt hatten.

2) Siehe die Schrift von den Concilien und Kirchen. Erlanger Ausgabe Bd. 25 S. 303. Luther stellt übrigens die Ansicht des Nestorius doch falsch dar: wenn man sage, die hat den oder den geboren, so meine man nicht, sie sei Mutter seiner Seele, und doch besage es der Ausdruck; das ist nicht richtig, sondern der Ausdruck Mutter Gottes kommt dem gleich, dass die und die die Seele des und des geboren habe; darum verwarf Nestorius den Ausdruck oder gab ihn nur mit berichtigender Ergänzung zu.

*do naturas, sed conjungo reverentiam* [1]). So ist also Maria **ϑεοδοχος**, aber
cht **ϑεοτοκος**; dieses ist allein Gott, der den Sohn aus sich gezeugt hat.
er Sohn vereinigte sich mit dem von Maria geborenen, ward aber nicht
elbst von der Maria; denn sonst würde es darauf hinaus kommen, dass
as Wort (der Logos) Geschöpf des Geistes ist, von dem er empfangen ist.
Iaria ist also nur uneigentlich **ϑεοτόκος** wegen der geborenen Menschheit,
ie mit dem Worte Gottes verbunden war [2]). Wer anders lehrt, der ver-
illt nothwendig in den Irrthum des Arius und Apollinarius, die Christo einen
ahrhaft menschlichen **νους** absprachen: die oft wiederholte aber gewiss
icht unverdiente Beschuldigung, welche Nestorius gegen Cyrill vorbrachte.
Iit Recht berief er sich darauf, dass er die Schrift für sich habe. So oft
ie von der Geburt Christi rede, so gebrauche sie nie den Ausdruck Gott,
ondern Christus, oder Sohn, oder Herr, da diese drei Namen beide Natu-
en bezeichnen. Mit Recht hob er hervor, dass der Ausdruck **ϑεοτοκος** in
er Schrift nicht vorkomme, dass auch die Väter in Nicäa ihn nicht ge-
raucht hätten. Bei der **συναφεια**, noch dazu der **ασυγχυτος συναφεια**,
omit er nach Theodor die Verbindung der beiden Naturen bezeichnete, war
as Geheimniss der Menschwerdung des Wortes allerdings nicht erklärt, auch
icht vollständig ausgedrückt. Aber wer hatte es bis dahin besser ausge-
rückt? Ist es dem Patriarchen von Alexandrien gelungen, eine innigere
erbindung beider Naturen aufzustellen, ohne die Integrität einer jeden
on beiden zu gefährden?

Sowie es den Anschein hat, als werde nach Nestorius die Vereinigung
eider Naturen zu einer blos nominellen, so fällt derselbe Schein im Lehr-
egriff des Cyrill auf die Unterschiede zwischen beiden Naturen. Er will
Christo den gegenwärtigen, in der Welt wirklich gewordenen Gott ha-
en, der ebenso an all dem Unserigen Theil nimmt, wie er unserer Natur
 dem Seinigen Antheil gibt. Daher sein Lieblingsausdruck: Christus ist
r mit uns seiende Gott, Emanuel. Seine Erlöserkraft liegt nicht im
ogos an sich, sondern darin, dass die Menschheit in ihm realen An-
eil an den Kräften des Logos hat. Um uns zu erlösen, musste der
ogos vollkommene Lebensgemeinschaft mit der Menschheit eingehen, weil
 sowohl dem Leibe Unsterblichkeit, als der Seele Gerechtigkeit bringen
llte. Beides hat er dadurch gebracht, dass er nach dem Fleische unser
ruder ward und unserer Natur, zunächst in sich, belebende Kräfte mit-
eilte, eben dadurch aber an seiner Menschheit ein Organ bekam, um auf
e ganze Menschheit als auf die ihm wesensgleiche einzuwirken. Die
enschheit des Logos ist also wesentlich das Ineinander der Aneignung
s Unsrigen (**οικειωσις**, **ιδιοποιησις**) und des Antheilgebens an dem Sei-
gen (**κοινοποιειν**). In der einen Person Christi ist das beides vollzogen,
ss der Sohn Gottes das Menschliche zu dem Seinigen gemacht und dass
 demselben Antheil gegeben an dem Seinigen. Daher alle Stellen der
hrift, die von Christo handeln, von der Einheit beider Naturen gelten.

---

1) χωριζω τας φυσεις αλλ' ἑνω την προς κυνησιν.
2) propter natam humanitatem conjunctam Dei verbo.

Offenbar vertritt hier Cyrill eine Seite der Christologie, die durchaus zur Sprache kommen musste und die ein tief-religiöses Interesse darbietet. Doch, wenn diese Seite in der antiochenischen Lehre nicht hervorgehoben wurde, so lässt sich deswegen nicht sagen, dass sie einen Widerspruch dagegen bildete. Die zwei Seiten schliessen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Nun aber gibt Cyrill der Sache eine Wendung, wodurch ein Widerspruch angebahnt wird. Das Geborenwerden, Leiden, Auferstehen u. s. w. sind um so mehr auch auf die göttliche Natur zu beziehen, als der Sohn Gottes, der Logos allein das Subject ist, das in Christo Träger von Prädicaten sein kann. Einem und demselben kommt das ewige Sein und das Sterben zu, ja auch die Salbung mit dem heiligen Geiste. Ohne das gibt es keine eigentliche Menschwerdung des Logos. Auch die Menschheit wird durch den Logos der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig; die Gottheit ist der menschlichen Natur zu eigen geworden. Seine Menschheit ist das Organ seiner Geistesmittheilung. Er belebt uns dadurch, dass er uns seine erhöhte Menschheit zur Speise darreicht [1]. Das ist die *ἑνωσις φυσικη, αληθης*, die er der antiochenischen *συναφεια* entgegenstellt.

Wenn Cyrill sich mit diesen Sätzen begnügt hätte, so müssten wir allerdings die grösste principielle Differenz zwischen ihm und Nestorius annehmen; denn, wird mit jenen Sätzen voller Ernst gemacht, eignet sich der Logos die menschliche Unvollkommenheit und Leidentlichkeit an, so scheint es, dass Gott nach heidnischer Weise leidentlich gedacht werde, eine Einwendung, die auch schon Nestorius erhoben hatte. Allein Cyrill weist auf's entschiedenste alle solche Vorstellungen ab. Gott und Menschheit sind ihm unendlich verschieden. Die menschliche Natur ist der göttlichen völlig inadäquat (*ανισος, ανομοιος*). Gott ist die wesentliche Unwandelbarkeit. Die göttliche Natur kann ebensowenig ihre Unversehrtheit aufgeben, als die menschliche in die göttliche verwandelt werden. Es ist also keine Rede davon, dass der Herr der Aeonen eigentlich geboren worden, blos dem Fleische nach, *σαρκικως* d. h. *κατα σαρκα*, ist er geboren; er hat auf unleidentliche Weise gelitten: *απαθως επαθεν*. — Diess entspricht im wesentlichen dem antiochenischen Satze: nicht der Logos hat gelitten, sondern der Mensch. So musste Cyrill, um nicht auf wahrhaft heidnischen Irrthum zu gerathen, die Spitzen seiner Lehre abbrechen, nur mit andern Worten dasselbe sagen, was Nestorius, mithin unwillkürlich das Geständniss ablegen, dass kein principieller Gegensatz zwischen den beiderseitigen Lehrformen bestehe.

Um aber dem Nestorianismus zu entgehen, betont er wieder die Einheit beider Naturen. Vor der *ἑνωσις* gab es zwei Naturen, seit derselben nur eine [2]). Es gibt nun keinen Unterschied der Naturen mehr, sondern nur verschiedene göttliche und menschliche Prädicate, aber für beiderlei Prädicate nur Einen gemeinsamen Einheitspunkt (*φυσις*). Als Bezeichnung

---

1) *εδεστην παρατιθησι την αναληφθεισαν φυσιν.*

2) *μετα την ἑνωσιν ὡς ανηρημενης της εις δυο διατομης μιαν ειναι πιστευομεν την του διου φυσιν.*

dafür verwirft er zwar die Ausdrücke κρασις, Vermischung, τροπη, Wandlung, φυρμος, Vermischung; das hindert ihn aber nicht, das Bild des untereinander gemischten Weines und Wassers zu gebrauchen. Um dem Einwurf zu begegnen, dass diese φυσικη ἑνωσις eine Veränderung des Logos in sich schliesse, machte er geltend, dass es ja von Ewigkeit her Bestimmung des Logos gewesen sei, ins Fleisch einzugehen. Bei diesem Eingehen ins Fleisch musste er doch eine Selbstbeschränkung des Logos annehmen; daher die Formel: „die göttliche Natur machte sich für die menschliche erträglich“ (οιστη) und „indem der Logos die menschliche Natur annahm, überliess er den Gesetzen derselben eine Macht über sich“. So liess also der Logos der Bethätigung seines göttlichen Willens nicht freien Lauf, um die menschliche Natur nicht aufzuheben. Auf der andern Seite endigt die Lehre des Cyrill mit einer Verkürzung der menschlichen Natur. Er gebraucht nämlich vielfach das Bild von Seele und Leib, um die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur auszudrücken. Da aber der Leib keine Persönlichkeit hat, so ist hiemit die Schwierigkeit umgangen, oder ist vielmehr wieder aufs neue eine andere Schwierigkeit offenbar geworden; d. h. Cyrill ist wieder ganz nahe bei dem Satze angelangt, dass in Christo der Logos die Stelle des menschlichen νους eingenommen hat.

Als Resultat des Ganzen stellt sich Folgendes heraus: es findet eine principielle Differenz zwischen beiden Lehrbegriffen nur insofern statt, als sie beide aus dem Gesichtspunkte ihrer äussersten Extreme betrachtet und beurtheilt werden. Das Extrem des nestorianischen Lehrbegriffes ist die Setzung von zwei Persönlichkeiten in Christo, die nothwendig keine Einheit bilden können. Das Extrem der Cyrillischen Lehre ist der Begriff eines als Mensch unter Menschen wandelnden Gottes, wobei der Mensch in Christo nicht eigentlich erreicht, mithin auch die Menschwerdung nicht eigentlich vollzogen ist, höchstens physisch, aber durchaus nicht ethisch. Nestorius nun war weit davon entfernt, zwei Söhne Gottes, zwei Christi setzen zu wollen; was Cyrill betrifft, so hat er wenigstens, wo er schien auf das Extrem seiner Lehre hinaus zu gerathen, immer wieder eingelenkt. Hätte er mit voller Consequenz seine Anschauung verfolgt, so hätte er zuletzt im Doketismus endigen können. Hierin zeigt sich deutlich die Opportunität der Opposition, die Nestorius gegen die alexandrinische Christologie machte.

## IV. Der Eutychianische Streit. Die Räubersynode von Ephesus im Jahre 449, und die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon im Jahre 451.

Cyrill behielt ungeachtet der Unterschreibung des von der Synode zu Ephesus angenommenen Symbols seine Ansicht bei. Die Orientalen hatten keinen Grund, das genannte Symbol zu verwerfen, obschon darin die Maria θεοτοκος genannt wurde. So bestand der Zwiespalt fort, künstlich verdeckt durch jenes Symbol und durch die Verdammung der Lehre des Nestorius. Cyrill erklärte gegen antiochenisch-gesinnte Bischöfe

die das *θεοτοκος* völlig annahmen, das genüge nicht zur Tilgung des nestorianischen Makels. Wer sich auf Diodor von Tarsus und auf Theodor von Mopsuestia berufe, der hege noch immer den nestorianischen Irrthum. Er drang daher auf die Verdammung der Lehre jener im Morgenlande so hoch angesehenen Männer. Auf seinem Standpunkte war die Behauptung vollkommen richtig, dass Theodor dieselbe, ja noch grössere Gottlosigkeit lehre als Nestorius. Er that behufs der Verdammung der Lehre Theodor's Schritte bei dem Kaiser und bei Proclus, dem Nachfolger des Nestorius, doch vergebens; demselben Zwecke diente seine schriftstellerische Thätigkeit bis zu seinem Tode im Jahr 444.

Dioskur, sein Nachfolger, trat ganz in seine Fussstapfen; er war noch herrschsüchtiger und gewaltthätiger und scheute auch vor keinem Mittel zurück, das den Sieg seiner dogmatischen Formel sichern konnte. Vom Hofe begünstigt, suchte er die eifrigsten Bischöfe von der Gegenpartei zu beseitigen, so namentlich Theodoret, der doch Cyrill für rechtgläubig, aber freilich die ägyptische Christologie als Rückfall in die Lehre des Apollinarius erklärt hatte.

Um so mehr hielten die antiochenisch Gesinnten an ihrem Lehrbegriffe fest. Es gelang ihnen sogar, demselben bei einem wichtigen Anlass Geltung zu verschaffen und der ägyptischen Lehre eine Niederlage beizubringen. Der Presbyter Eutyches, seit mehr als dreissig Jahren Archimandrit eines Klosters bei Constantinopel, ein im Geruch der Heiligkeit stehender Greis, der sein Kloster nie verliess, aber viele Besuche empfing, ein ehrlicher, aber geistig beschränkter Mann, äusserte sich gegen die Besucher über das Geheimniss der Menschwerdung so, dass er selbst Gleichgesinnten Anstoss gab. Er war früher Gehülfe des Cyrill gegen Nestorius gewesen; er war Haupt der cyrillischen Mönchspartei, stand auch mit Dioskur in Verbindung und galt viel bei dem mächtigen Oberkammerherrn des Kaisers, Chrysaphius. Im Vollgefühl seiner Autorität erliess er 448 ein Schreiben an den römischen Bischof Leo, dass die nestorianische Ketzerei wieder um sich greife. Da trat gegen ihn ein Mann auf, der einer der eifrigsten Anhänger der Lehre Cyrill's und einer der eifrigsten Gegner des Nestorius war, Euseb, Bischof von Dorylaeum, doch wollte er die Spitzen oder Extreme der ägyptischen Christologie vermieden wissen. Da er Eutyches wohl kannte und ihn bisweilen besuchte, lernte er die Ueberspanntheit des Mannes kennen, und ermahnte sich zu mässigen. Da Eutyches darauf nicht einging, wendete sich Euseb an eine damals in Constantinopel versammelte Synode der gerade in der Residenz anwesenden Bischöfe (*συνοδος ενδημουσα*) und übergab ihr eine Anklageschrift gegen Eutyches, als der über die Menschheit Christi eine blasphemische Lehre vertrete, und die Irrlehre des Valentin (eines Anhängers von Apollinarius) und des Apollinarius erneuere (448). Flavian, Patriarch von Constantinopel, ein mild und friedfertig gesinnter Antiochener, dessen persönlicher Feind Chrysaphius war, und der neue Verwicklungen und Erschütterungen befürchtete, rieth zu privater Verständigung, doch vergebens; Eutyches wurde vor die Synode geladen; er erschien erst nach

reimaliger Aufforderung, umgeben von Soldaten und Mönchen, die für eine Sicherheit sorgen sollten.

Aus dem angestellten Verhöre ergab sich Folgendes als Lehre des lannes: vor der Einigung bestanden in Christo zwei Naturen, nach derelben nur eine und zwar als des Fleisch gewordenen Gottes. Er war auch ngeklagt worden zu lehren, dass Christus nach seiner Leiblichkeit mit ns nicht gleichen Wesens sei; dagegen erklärte er: „soll ich sagen, dass Christus (in genannter Beziehung) mit uns gleichen Wesens sei, so sage ch auch diess[1]). Da er aber darauf bestand, dass nach der Einigung nur och von Einer (des Fleisch gewordenen Gottes) Natur die Rede sein könne, prach die Synode, ungeachtet aller Versuche, sie einzuschüchtern, das Jrtheil über ihn. Eutyches wurde aus dem Priesterstande, aus seinem Range als Archimandrit, aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestossen. Es war ein entschiedener Sieg der antiochenischen Lehre über die cyillische.

Daher gab diese Verurtheilung des Eutyches das Zeichen zu einer ewaltthätigen Reaction von Seiten derjenigen Partei, deren Vertreter er rar, so wie zu einem augenblicklichen Siege derselben. Dioskur, auf den ich Eutyches berufen, war die Seele dieser Reaction. Die Gunst, deren r am Hofe genoss, sowie die Zustimmung des römischen Bischofs, auf die r hoffte, schien ihm den Weg zu bahnen. Eutyches nämlich hatte alsoald nach seiner Verurtheilung an die Bischöfe von Alexandrien und von Rom appellirt und Leo sich verletzt gegen Flavian ausgesprochen, dass er icht schon vorher von der Streitsache in Kenntniss gesetzt worden sei. Er wisse nicht, mit welchem Rechte Eutyches verurtheilt worden, er beehre zu wissen, welch ein neues, dem alten Glauben zuwiderlaufendes Dogma Eutyches aufgestellt habe. Aber auch Euseb von Doryläum hatte n Leo berichtet; darüber schrieb dieser an den Kaiser, dass aus den Aeusserungen Euseb's die Häresie, deren man Eutyches beschuldigt habe, icht deutlich erhelle; zu tadeln sei das Stillschweigen Flavian's; er hoffe ber, dieser werde es brechen, damit er (Leo) das Urtheil fällen könne.

Theodosius II., dem Eutyches geneigt, durch Chrysaphius gegen Flavian eingenommen, für Dioskur günstig gestimmt, befahl, auf Grund er Appellation des Eutyches an ein neues allgemeines Concil, obwohl Leo nd Flavian alles mögliche thaten, um die Sache zu hintertreiben, — die Versammlung einer neuen Synode nach Ephesus auf das Jahr 449, von velcher die nestorianische Lehre bis auf ihre letzte teuflische Wurzel ausgerottet werden müsse, — so lauteten die Worte des kaiserlichen Ausschreibens. Von der Synode blieben alle Männer ausgeschlossen, von velchen ein kräftiger Widerspruch gegen die ägyptische Lehre zu befürchen war, namentlich Theodoret, so wie alle Mitglieder der Synode, welche Eutyches verurtheilt hatte. Diese nebst Flavian sollten vor der Synode als Angeklagte erscheinen, um die Entscheidung des Concils zu vernehnen. Dioskur sollte den Vorsitz führen und von der Entscheidung des

1) *Ει δε δει ειπειν ὁμοουσιον ἡμιν, και τουτο λεγω.* Bei Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio VII. 741.

Concils sollte es abhängen, ob Theodoret an der Synode Theil nehmen dürfe. Zugleich verordnete der Kaiser, dass der Abt **Barsumas** als Repräsentant der cyrillischen Mönchspartei im Concil Sitz und Stimme haben sollte. Zwei kaiserliche Bevollmächtigte wurden der Synode beigeordnet, mit dem gemessenen Befehl, denjenigen, der zum Nachtheil des wahren Glaubens Unruhen errege, in sicheren Gewahrsam zu bringen. So war das Resultat der Verhandlungen im Voraus bestimmt.

Dazu kamen die zum Theil in Gewaltthätigkeiten übergehenden Drohungen Dioskur's und seines Anhanges, unterstüzt von Mönchen, Soldaten und Krankenwärtern, die dieser Synode den Namen **Räubersynode**, *συνοδος ληστρικη*, *latrocinium Ephesinum* eingebrannt haben, aber freilich hätten alle Gewaltthätigkeiten nichts gefruchtet ohne die Feigheit der Bischöfe. Der Plan Dioskur's ging dahin, seiner Sache den Anschein zu geben, als ob es sich blos um Bestätigung der Beschlüsse von Nicäa und Ephesus handle. Daher erklärte er für verdammt denjenigen, der diese Beschlüsse wieder in Frage stelle. Diese Erklärung wurde mit rauschendem Applaus aufgenommen. „Heil dem Dioskur, dem grossen Wächter des Glaubens." Als ein Bischof von zwei Naturen Christi sprach, riefen die Mönche: „schneidet den selbst entzwei, der von zwei Naturen redet." Als Euseb von Doryläum die Lehre von zwei Naturen vortragen wollte, riefen viele Stimmen: „Wie Euseb den Herrn entzwei geschnitten, so werde er selbst entzwei geschnitten." Darauf wurden die Bischöfe Flavian, Euseb von Doryläum, Domnus von Antiochien excommunicirt und abgesetzt. Dabei erlitt Flavian thätliche Misshandlungen und wurde in die Verbannung geführt. Theodoret wurde aus seiner Diöcese entfernt, und in ein Kloster verwiesen. Es war die brutale Reaction gegen den Sieg der Antiochenisch-Gesinnten über Eutyches.

Inzwischen konnte es dabei sein Bewenden nicht haben. Es erfolgte ein Rückschlag gegen diese Räubersynode, wodurch die beiden einander gegenüber stehenden Lehrbegriffe mit einander einigermassen ausgesöhnt wurden. Diess geschah auf dem vierten allgemeinen Concil von **Chalcedon**. Die Geschichte dieses Concils führt uns auf den wachsenden Einfluss Roms auch in dogmatischen Dingen. Rom war der Felsen, an welchem die Schroffheit und Willkür Dioskur's zerschellte und sich die Niederlage bereitete. Es sass damals auf dem römischen Bischofstuhle ein Mann von festem Charakter, von grosser Klugheit und Gewandtheit, von theologischer Bildung, wenn gleich ohne eigentlich speculatives Talent, aber überall das Wesentliche herauszufinden bemüht, zugleich von eifrigem Streben erfüllt, den Primat Petri geltend zu machen. Es war der schon genannte Leo I.

Sobald er von der Lehre des Eutyches genauere Kunde erhalten, hatte er in dessen Verurtheilung, sofern er nicht widerrufe, gewilligt und insbesondere an Flavian einen die streitige Lehre betreffenden Brief geschrieben, der eine grosse normative Bedeutung erhalten hat. Er ist noch vor der Räubersynode geschrieben und trägt das Datum 13. Juni 449 [1].

1) Er findet sich lateinisch in verschiedenen alten Sammlungen und zuletzt bei Hefele 2, 335, deutsch bei Fuchs, Bibliothek der Kirchenversammlungen Bd. 5. Die grie-

Ueber diesen Brief sind die verschiedenartigsten Urtheile gefällt
·den. Während lutherische Theologen ihn nestorianisirend finden, läug-
ı diess reformirte Theologen; während Neander darin Beweise von
lektischer Gewandtheit findet, urtheilt Dorner, dass Leo geschickter
:, volltönende liturgische Formeln zu bilden, als die Sache wissenschaft-
ı zu fördern, und Baur behauptet, dass Leo mit seinem Bestreben, das
ichgewicht zwischen Nestorius und Eutyches zu halten, doch mehr auf
Seite des ersteren, d. h. der Unterscheidung und Entgegensetzung der
den Naturen hinneige.

Es ist daher nöthig, uns mit dem Inhalte des Briefes näher bekannt
machen. Vor Allem ist das zu beachten, dass der Gegensatz gegen
ıyches die ganze Darstellung heherrscht, so wie denn auch Eutyches
ein genannt wird, niemals aber Nestorius. Doch nicht Alles, was Leo
gen Eutyches vorbringt, ist stichhaltig. Die positiv dogmatische Erör-
:ung ist eine Durchführung des Satzes: Eine Person in zwei Naturen,
ıo nicht zwei Personen, was man dem Nestorius vorwarf, nicht Eine
ıtur, die Irrlehre des Eutyches, nicht Verwandlung der menschlichen
ıtur in die göttliche noch umgekehrt, nicht Verminderung, Depotenzirung
r göttlichen, nicht Verstümmelung der menschlichen Natur in der Weise
s Apollinarius. Allein über die Art und Weise der Einigung, über das
nere Verhältniss beider Naturen zu einander gibt Leo keine positive
ıskunft. Die beiden Naturen werden so selbständig einander gegenüber
stellt, dass man Leo mit eben so vielem Rechte wie Nestorius den Vor-
ırf machen könnte, er habe die beiden Naturen so scharf von einander
ıterschieden, dass eine Einigung derselben logisch undenkbar sei, dass
elmehr zwei Personen herauskommen, daher denn auch die Monophysiten
eo den neuen Nestorius gescholten haben. In der That unterscheidet er
ch von diesem hauptsächlich dadurch, dass er den Ausdruck *Dei genitrix*,
utter Gottes unbedenklich zugab, und dass er die Unversehrtheit und
ollständigkeit einer jeden der beiden Naturen noch mehr hervorhob, als
selbst Nestorius gethan hatte.

So lehrt er: „in der unversehrten und vollständigen Natur eines wahr-
ıften Menschen ist Gott geboren worden, vollkommen in dem Sei-
en, vollkommen in dem Unsrigen *(totus in suis, totus in nostris)*.
r nahm die Knechtsgestalt an ohne den Schmutz der Sünde, das Mensch-
che erhöhend, das Göttliche nicht verringernd. Denn seine Entäusserung,
ermöge welcher der Unsichtbare sich sichtbar darstellte und der Schöpfer
nd Herr aller Dinge einer von den Sterblichen sein wollte, war eine
erablassung des Erbarmens, nicht ein Verlust der Macht *(inclinatio
ıit miserationis, non defectio potestatis)*. Beide Naturen behal-
n ohne alle Verringerung ihre Eigenheit. So wie die Gestalt Gottes,
*orma Dei* (Phil. 2, 7), die Knechtsgestalt, *forma servi*, nicht aufhebt,
verringert auch die Knechtsgestalt die Gestalt Gottes nicht. Der Sohn
ottes, vom himmlischen Throne heruntersteigend, aber von der Herrlich-

---

sche Uebersetzung bei Mansi V und bei anderen wurde in Constantinopel gemacht und
Chalcedon vorgelesen.

keit, die er bei dem Vater hatte, nicht zurücktretend, begibt sich also in diese unsere Welt u. s. w. — Derselbe, der wahrer Gott ist, ist auch wahrer Mensch, und in dieser Einheit ist keine Lüge, denn die Niedrigkeit des Menschen und die Hoheit der Gottheit haben sich in ihm durchdrungen. Denn, sowie Gott durch das Erbarmen nicht verändert wird, so wird die Menschheit durch die Würde (mit der Gottheit geeinigt zu sein), nicht aufgezehrt."

„Denn beide Formen (beide Naturen) verrichten, jede in Gemeinschaft mit der anderen, was jeder eigen zukommt. Das Wort (der Logos) wirkt, was des Wortes ist, das Fleisch, was des Fleisches ist. Das eine erglänzt von Wundern, das andere unterliegt der Schmach. Die fleischliche Geburt ist eine Kundgebung der menschlichen Natur; die Geburt aus der Jungfrau ein Zeichen göttlicher Kraft. Derselbe, den als Menschen die teuflische List versucht, empfängt von den Engeln Dienste als Gott. Hungern, dürsten, müde werden und schlafen, ist offenbar menschlich. Aber mit fünf Broden fünf tausend Menschen sättigen, der Samariterin lebendiges Wasser darreichen, welches den Durst der Trinkenden auf ewig stillen soll, festen Fusses auf dem Rücken des Meeres wandeln, die erregten Wellen beschwichtigen und den Sturm stillen, das ist ohne Zweifel göttlich. Sowie es nicht derselben Natur zukommt, den verstorbenen Freund mitleidig zu beweinen und ihn, nachdem er drei Tage im Grabe gelegen, wieder aufzuerwecken, so kommt es auch nicht derselben Natur zu, zu sagen: „ich und der Vater sind eins," und „der Vater ist grösser, denn ich." Wegen der Einheit der Person, die aus zwei Naturen besteht, wird gesagt, dass des Menschen Sohn vom Himmel herabgestiegen ist, und dass der Sohn Gottes das Fleisch von der Jungfrau angenommen [1])."

Leo hat das Verdienst, die angefochtene Lehre von zwei Naturen in Christo aufs neue gegen alle Anfeindungen deutlich und scharf formulirt zu haben. Allerdings bleibt dabei das Problem der Menschwerdung des ewigen Wortes, der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christo ungelöst. — Vor allem begreift man nicht, wie Leo den Satz: *totus in suis* festhalten kann. Denkt er sich die Entäusserung Christi nach Art und Weise der Kryptiker des siebzehnten Jahrhunderts? wie ist es möglich, vom himmlischen Sitze herunterzusteigen, ohne auf die *δόξα* wenigstens für die Zeit des Erdenlebens soviel als zu verzichten? Leo geht über die Schrift hinaus, wenn er nicht eine Selbstbeschränkung Gottes setzen will, nach Phil. 2, 6. 7. Er deutet sie zwar an in einigen der angeführten Stellen, er hebt sie aber wieder auf an anderen Stellen. Der Ausdruck: *totus in suis* macht aber noch in anderer Beziehung Schwierigkeit. Das

1) Eine in denselben Antithesen sich bewegende, eben so erhebende Darstellung der Doppelnatur Christi und ihrer Prädicate und Verrichtungen gibt Gregor von Nazianz in seiner dritten theologischen Rede bei Thilo, bibliotheca dogmatica 2. Bd. S. 460. Doch von grösserer Bedeutung ist es, dass Leo in derselben Epistel sich an Augustin oft bis zu wörtlicher Uebereinstimmung anschliesst, wie Dorner a. a. O. S. 105 mit Recht bemerkt. Namentlich führt auch Augustin die beiden Naturen mit dieser Benennung forma, — forma Dei, forma servi an. Augustin hat Leo den Grundgedanken zu dessen Epistel geliefert.

:tliche ist also dasjenige, was Jesu eignet, das Menschliche aber nicht. scheint die menschliche Natur nur als Existenzform aufgefasst zu sein und ist zweifelhaft, ob und wie weit Jesus ein wahrhaft menschliches Bewusst- a hatte. Doch auch die göttliche Natur wird ja nur als Existenzform ge- st, als *forma*, — als *forma Dei*, Gestalt Gottes, sowie die menschliche als *ma servi,* als Knechtsgestalt. Wenn es nun heisst, dass die beiden Exi- nzformen in der Einheit der Person sich vereinigten, so ergibt sich, dass das .bstbewusstsein Jesu weder ein rein göttliches, noch ein rein menschliches, dern ein Selbstbewusstsein *sui generis* war, aus der Vereinigung von ttheit und Menschheit hervorgegangen. Die Einheit der Person steht :r den beiden Existenzformen, und das ist eben der dunkle, unaufge- lte Punkt.

Diesen Brief sandte Leo durch drei Abgeordnete an Flavian; sie soll- ı an der Synode zu Ephesus Theil nehmen, den genannten Brief in echischer Uebersetzung vorlesen. Diese Männer mussten aber in Ephesus e höchst unbedeutende Rolle spielen; sie waren Zeugen der ärgerlichen ftritte, welche diese Synode kennzeichnen, ohne sie hindern zu können. rgebens suchten sie nur das durchzusetzen, dass sie Leo's Brief lesen rften. Dioskur, ohne es geradezu abzuschlagen, wusste es doch immer f geschickte Weise zu hintertreiben oder hinauszuschieben. Flavian er übergab einem der römischen Abgeordneten, dem Diakon Hilarius, ıe an den Pabst gerichtete Appellation an ein grösseres in Italien zu rsammelndes Concil mit. Hilarius entging den Gewaltthätigkeiten Dios- r's, gelangte auf Umwegen nach Italien und berichtete sofort Leo Alles, ,s sich in Ephesus zugetragen.

Dieser that nun alles Mögliche, um der von ihm vertretenen Lehre ngang zu verschaffen und die Lehre des Eutyches zu verdrängen. Sein :ief an Flavian wurde weithin verbreitet. Er schien die Lösung der ossen Streitfrage zu geben. Leo schrieb noch mehrere andere Briefe ı den Kaiser, an den Klerus und das Volk in Constantinopel, worin er ımentlich auch gegen Nestorius auftrat. So schien er also das von Vie- n ersehnte Ziel zu treffen, weder mit Eutyches noch mit Nestorius es ı halten, sondern die über beide Extreme hinausliegende Wahrheit zu :rtheidigen. Zu rechter Zeit trat eine für ihn günstige politische Wend- ıg in Constantinopel ein, eine jener Wendungen, wie wir sie in der Ge- hichte des Pabstthums öfter finden und die, von den Päbsten geschickt :nützt, ihre Sache wesentlich gefördert haben. Theodosius nämlich ent- veite sich mit seiner Gemahlin Eudokia, der Gönnerin Dioskur's, und hrysaphius, der mächtige Günstling, ebenfalls Gönner Dioskur's, fiel Ungnade und wurde ins Exil geschickt. Pulcheria, Schwester des Kai- rs, Gönnerin Flavian's, wurde wieder an den Hof gezogen, von dem sie ne Zeitlang entfernt gehalten worden. Was aber vor allem wichtig war, r Kaiser starb im Jahre 451, worauf Pulcheria den Senator Marcian hei- thete und ihm die Kaiserwürde verschaffte. Nun fiel die Partei und chtung des Dioskur und Eutyches in Ungnade, und die verbannten Bi- ıöfe, Gegner jener beiden, wurden zurückgerufen. Die neuen Herrscher schlossen, eine neue allgemeine Kirchenversammlung zu veranstalten.

Leo wünschte, dass sie in Italien statt fände. Marcian aber meinte, das Concil werde ein besseres Resultat liefern, wenn es im Morgenlande und zwar nicht weit von Constantinopel sich versammle. Leo musste sich fügen und schickte seine Abgeordneten dahin ab.

Das Concil, anfangs in Nicäa, darauf in Chalcedon versammelt in der Kirche der heiligen Euphemia, hielt seine erste Sitzung am 8. October 451; die Zahl der Anwesenden wird verschieden angegeben; aber so viel ist gewiss, dass keine der früheren Synoden auch nur annähernd so zahlreich gewesen [1]). Nach mannigfachen Verhandlungen, die zum Theil stürmisch waren, stellte das Concil ein Decret (ὅρος) auf folgenden wesentlichen Inhaltes [2]). Das nicänische Concil von 325, das von Constantinopel vom Jahre 381 werden zuerst unverändert bestätigt, darauf die Lehre Cyrill's, wie sie in verschiedenen Schreiben von ihm vorlag, zu dem bestimmten Zwecke, den Unsinn (φρενοβλαβεια) des Nestorius abzuweisen, sodann der dogmatische Brief Leo's an Flavian zur Beseitigung des eutychianischen Irrthums, welcher Brief mit dem Glauben Petri übereinstimmend und eine Säule zur Abwehr der Angriffe der Häretiker genannt wird. Darauf folgt das eigentliche Glaubensbekenntniss, zunächst völlig übereinstimmend mit dem ephesinischen, welches Cyrill unterschrieben hatte. Die Synode bekennt den einen Herrn Jesum Christum als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen, nach der Gottheit gleichen Wesens mit dem Vater, nach der Menschheit gleichen Wesens mit uns, aus zwei Naturen (εκ δυο φυσεων, andere Lesart εν δυο φυσεσιν) [3]), unvermischt (ασυγχυτως), unwandelbar (ατρεπτως), unzertheilt (αδιαιρετως), unzertrennt (αχωριστως), kundgegeben (γνωριζομενον), so dass in keiner Weise die Verschiedenheit der Naturen durch die Einigung aufgehoben ist, die Eigenthümlichkeit jeder Natur gerettet ist und sie beide zu einer Person (προςωπον) und Hypostase zusammenkommen. Die vier Beiwörter sollen die Lehre des Eutyches sowohl als die des Nestorius ausschliessen.

Die Synode begnügte sich nicht mit diesen Bestimmungen. Flavian, der schon gestorben war, wurde mit Lob überhäuft und für einen Märtyrer des wahren Glaubens erklärt, Dioskur, nachdem er vergebens mehrere Male

---

1) Die Synode sagt in einem Schreiben an Leo, es seien 520 Bischöfe anwesend gewesen; Leo gibt die ungefähre Zahl 600 an, — gewöhnlich werden 630 gezählt, alle Griechen oder Morgenländische, ausser den päbstlichen Legaten und zwei Afrikanern. Die Synode wurde präsidirt von den kaiserlichen Commissarien (sechs an der Zahl). Die päbstlichen Legaten figurirten nur als die ersten Votanten, wie selbst Hefele zugibt 2, 402—404. Wenn die Synode an Leo schreibt: „in deinen Stellvertretern hast du über die Mitglieder der Synode die Hegemonie geführt, wie das Haupt über die Glieder, so ist das eben eine Schmeichelei. Das Wahre an der Sache ist, dass Leo durch seine Lehre die Synode beherrschte.

2) Bei Mansi VII 107, bei Münscher Dogmengeschichte I 304, deutsch bei Hefele a. a. O. 2, 450.

3) Die mehrsten und bedeutendsten Manuscripte lesen εν δυο φυσεσιν, die lateinischen in duabus naturis; man muss dann ergänzen οντα oder ὑπαρχοντα; diese Lesart passt weniger als die andere zu γνωριζομενον, denn γνωριζεσθαι εκ τινος gibt einen sehr deutlichen Sinn; dass ist weniger der Fall bei der Lesart εν δυο φυσεσι γνωριζομενον; doch durch diese Lesart ist die eutychianische Häresie bestimmter ausgeschlossen.

vor die Synode gefordert worden, abgesetzt und excommunicirt, Theodoret in sein Amt wieder eingesetzt und der Bann über ihn aufgehoben. Aber er musste Maria Mutter Gottes nennen und über Nestorius das Anathema aussprechen, was er ungerne und erst nach mehrmaligen Ausflüchten that; er verstand sich dazu in dem Sinne, dass Nestorius den Ausdruck θεοτοκος unbedingt verworfen und zwei Personen in Christo aufgestellt habe, da er wohl wusste, dass beides nicht der Fall war. Es zeigte sich auf dieser Synode recht deutlich der Einfluss des Hofes. Dieselben Bischöfe, die in Ephesus Flavian verurtheilt, erklärten ihn jetzt für einen Märtyrer des Glaubens, bekannten, sie hätten geirrt, und schilderten etwas übertrieben die erlittenen Gewaltthätigkeiten. Einige Feiglinge sagten, man habe ihnen ein ungeschriebenes Papier zur Unterschrift vorgelegt. Sie priesen selig den Kaiser, die Kaiserin, sie streuten Weihrauch dem römischen Bischof, einige meinten, sein Brief an Flavian sei durch Inspiration zu Stande gekommen, und er wurde von den allermeisten deranwesenden Bischöfe unterschrieben und erlangte dadurch eigentlich symbolische Autorität.

Es gilt von den chalcedonischen Beschlüssen dasselbe, was von Leo's dogmatischer Epistel an Flavian. Man konnte der Kirche Glück wünschen, dass die volle Menschheit des Sohnes bei aller Anerkennung seiner Gottheit definitiv aufgestellt und auch die Vermischung beider Naturen endgültig abgewiesen wurde. Auffallend ist es, dass dem Nestorius zuletzt, im ὅρος des Concils, nicht sowohl Ketzerei als φρενοβλαβεια zugeschrieben wird. So theilt er das Loos Anderer, die man als Narren einsperrt, deren Entdeckungen man aber geläutert, fortgebildet sich aneignet.

## Streitigkeiten, die von der lateinisch-abendländischen Kirche ausgingen.

### Die pelagianische und die semipelagianische Streitigkeit.

#### Stand der anthropologischen und soteriologischen Fragen bis zum Ausbruche der pelagianischen Streitigkeit.

Es herrschten im Wesentlichen dieselben Begriffe wie in der früheren Periode. In der morgenländischen Theologie finden sich nur geringe Ansätze zu der Lehre von der Erbsünde, wie sie von Augustin ausgebildet worden. Gregor von Nazianz lehrt, dass der Mensch durch die Sünde Adam's die Unsterblichkeit und den näheren Umgang mit Gott eingebüsst habe. Von Adam aus hat sich auf dessen Nachkommen fortgepflanzt eine Neigung zur Sinnlichkeit, eine Knechtschaft des Fleisches unter den Geist. Im vierten Carmen wird die Verführung des Urvaters und das verlockende Zureden der Mutter als Quelle jener Neigung genannt [1]). Doch hat um deswillen der Mensch die Freiheit, das Gute zu wählen, nicht eigentlich verloren; aber, um diese Freiheit recht zu gebrauchen, dazu bedarf er der göttlichen Hilfe.

---

1) Ullmann, Gregor von Nazianz S. 424. 426.

Auf demselben Standpunkte stehen die anderen Lehrer der griechischen Kirche. Bei den lateinischen Lehrern erhalten und bilden sich fort die Ideen Tertullian's. Hilarius von Poitiers hält das *vitium originis* fest und lehrt eine Ansteckung der Sünde durch die Geburt. Ambrosius beruft sich auf Psalm 52, 7 in Sünden empfangen und geboren. Doch wird die innere Freiheit vom Werke der Bekehrung nicht ausgeschlossen. Hilarius sieht das Beharren im Glauben als Geschenk Gottes an, hingegen den Anfang des Glaubens als unsere That. Gott gibt das Wachsthum, weil wir in Folge unserer Schwachheit die Vollendung nicht erreichen. Damit stimmen die meisten Kirchenlehrer überein. Chrysostomus lehrt ausdrücklich, Gott komme unserem freien Willen nicht zuvor, damit unsere Freiheit nicht darunter leide. Wenn wir aber gewählt haben, dann gewährt er Hilfe. Wenn wir, sagt er sehr bezeichnend (hom. 12 in Hbr.), alles Gute Gott zuschreiben, so geschieht diess nach einer gewöhnlichen Redefigur, wie wir z. B. den Bau eines Hauses einem Baumeister zuschreiben, obgleich auch andere, die Arbeitsleute und der Hausherr dazu beigetragen haben. Dieselbe Lehrweise ist auch die der lateinischen Lehrer. Ambrosius allein macht eine Ausnahme (Comment. in Lucam 2, 14): Gottes Kraft muss auch zum Anfange des Guten mitwirken; nur lässt er die Busse, die mit bitterer Reue über die Sünde und Abwendung von derselben verbunden ist, der Wirkung der Gnade vorausgehen. Aber schon zum Anfang des Glaubens ist die Gnade nöthig als mitwirkend. Was die Gnadenwahl und Vorherbestimmung betrifft, so ist sie durchaus bedingt durch Gottes Vorherwissen. Gott hat voraus erkannt, welchen Gebrauch die Menschen von ihrer Freiheit machen werden und hat sie demgemäss bestimmt, entweder selig oder verdammt zu werden. Christus ist für Alle gestorben; es wird der Universalismus des Heilsrathschlusses festgehalten. Gott will, dass Alle selig werden, zwingt aber Niemanden dazu. Dass einige nicht selig werden, ist ihre Schuld. So gibt es einen ersten Willen Gottes, vermöge dessen Gott aller Menschen Heil will, einen zweiten Willen, nach welchem er ihnen je nach ihrer Würdigkeit oder Unwürdigkeit die Seligkeit oder Verdammniss zutheilt.

### Aeussere Geschichte der pelagianischen und der semipelagianischen Streitigkeit.

Während die bis jetzt erörterten Streitigkeiten, obwohl von der griechischen Kirche ausgegangen, sich in das Abendland verpflanzten, vom Abendland sehr bedeutende, zum Theil entscheidende Einwirkungen empfingen, ist das nicht der Fall bei denjenigen Streitigkeiten, zu denen wir jetzt übergehen. Der Pelagianismus wurde zwar von der dritten ökumenischen Synode mit dem Anathema belegt, aber ohne dass irgend ein Kampf zwischen den zwei im Abendlande controvers gewordenen Lehrbegriffen voran gegangen wäre. Ja, man kann sagen, dass der Pelagianismus in gewisser Hinsicht die ins Extrem getriebene Lehre der griechisch-morgenländischen Kirche ist, sowie denn die augustinische Lehre niemals im mindesten in dieser Kirche einheimisch geworden.

Die Hauptperson in den genannten Streitigkeiten ist Augustin, obschon

sie nicht von ihm den Namen empfangen haben. Schon längt ist die Behauptung widerlegt worden, dass er blos aus Parteileidenschaft in Pelagius und den Seinen Grundsätze bekämpft habe, zu denen er sich selbst bis zum Ausbruche des Streites bekannt hätte. Allerdings hat er in einer Schrift aus dem Jahre 394[1]) sich sehr scharf gegen diejenigen ausgesprochen, welche Röm. 9 von der absoluten Prädestination verstehen. Gott hat, sagt er erläuternd, den Glauben erwählt *(deus elegit fidem)*, vermöge seiner *praescientia*, so dass er diejenigen erwählte, von denen er voraus wusste, dass sie glauben würden. Damit hängt es zusammen, dass der Glaube als Werk des Menschen aufgefasst wird, dass wir aber das Gute vollbringen als das Werk dessen, der den heiligen Geist solchen gibt, die an ihn glauben. Diese Ansichten gab er lange vor dem Ausbruch des Streites mit Pelagius auf; in der Schrift *de diversis quaestionibus ad Simplicianum*, aus dem Jahre 397 stellte er soteriologische Sätze auf, worin sein späterer Lehrbegriff mit grosser Deutlichkeit präformirt ist [2]). Man kann nur so viel sagen, dass er im Verlaufe des Streites diesen Lehrbegriff nach allen Seiten hin genauer entwickelt und begründet hat. Von einer radicalen Umänderung desselben konnte keine Rede sein, aus dem einfachen Grunde, weil sie schon vollzogen war.

Der Mann, von dem die ganze Bewegung den Namen erhalten hat, war aus Britannien gebürtig, daher Brito genannt, um ihn von einem anderen Pelagius zu unterscheiden. Er wurde Mönch, aber kein Mitglied einer Klostergenossenschaft, noch auch Eremit. Er war allgemein geachtet und wirklich achtungswerth. Zu Anfang des fünften Jahrhunderts nach Rom gekommen, kam er mit Leuten in Berührung, welche sich mit dem historischen Glauben begnügten und die ernsteren Anforderungen des Evangeliums mit dem Vorgeben abwiesen, dass die menschliche Natur eben verderbt sei. Es kam ihm auch ein Ausspruch Augustin's zu Ohren: *da quod jubes et jube quod vis* (Conf. 10, 29), er nahm daran Anstoss, als ob dadurch dem Menschen der freie Wille abgesprochen wäre. In Rom schrieb Pelagius seine Commentare zu den paulinischen Briefen, worin er seine Ansichten niederlegte. Aber es entstand dadurch noch kein Aufsehen. Der Ausbruch des Streites ging von einem anderen Manne aus.

Dieser Mann war Cälestius, den Pelagius in Rom als Advocaten kennen lernte. Von diesem für das asketische Leben gewonnen, gab er seinen Advocatenstand auf und nahm die theologische Richtung desselben an. Er, der jüngere war keck, vordringend, während Pelagius sich zurückhaltend zeigte. Beide Männer begaben sich 411 nach Carthago, wo Cälestius länger verweilte, indess Pelagius bald nach Palästina segelte. Jener gewann Freunde und bewarb sich um eine Presbyterstelle, allein der Diakon Paulinus von Mailand trat auf einer Synode in Carthago 412 als Ankläger gegen ihn auf und gab ihm sieben häretische Sätze schuld: 1) Adam wäre gestorben, auch wenn er nicht gesündigt hätte, 2) die Sünde Adam's hat nur ihm selbst Schaden gebracht, 3) alle neugeborenen Kinder befinden sich in demselben Zustande, in welchem Adam vor dem Falle war, 4) um der Sünde und um

1) Expositio quarundam quaestionum in ep. ad Romanos.

2) De perseverantia SS. c. 20: plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.

des Todes Adam's willen sterben die Menschen nicht, noch stehen sie wieder auf blos vermöge der Auferstehung Christi, 5) die neugeborenen Kinder, die ungetauft sterben, ererben das Reich Gottes, 6) das Gesetz vermittelt den Eingang zum ewigen Leben so gut wie das Evangelium, 7) auch vor Christi Ankunft hat es sündlose Menschen gegeben. Cälestius konnte sich nicht genügend rechtfertigen und wurde daher aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da er aber einige Anhänger gewonnen, so schrieb damals Augustin gegen ihn und gegen Pelagius, dessen Schriften er kennen gelernt, beide mit Schonung behandelnd.

Des Pelagius Aufenthalt in Palästina gab Anlass, dass der Streit dorthin verpflanzt wurde. Pelagius reizte Hieronymus dadurch, dass er dessen Commentar zum Briefe an die Epheser und die Schrift gegen Jovinian zu tadeln sich herausnahm; fortan galt er ihm als Verläumder und als Anhänger des ketzerischen Origenes; so sprach er sich aus in der Vorrede zum Commentar über Jeremias; ausserdem schrieb er gegen ihn, doch ohne ihn zu nennen, die Epistel an Ktesiphon und drei Bücher von Dialogen 415. In der Abneigung gegen Pelagius wurde er bestärkt durch einen jungen, spanischen Geistlichen, Orosius, Schüler des Augustinus, der auf dessen Anrathen nach dem Morgenlande sich begeben, um daselbst unter der Leitung des Hieronymus sich weiter auszubilden. Die Sache kam zur Sprache auf zwei Synoden desselben Jahres 415, in Jerusalem und in Lydda (Diospolis). In Jerusalem trat Orosius als Kläger gegen Pelagius auf; es gelang diesem, sich zu rechtfertigen, und es wurde ausgemacht, dass die Sache an den römischen Bischof Innocentius I. berichtet werden sollte. In Lydda traten zwei abgesetzte abendländische Bischöfe als Kläger gegen Pelagius auf; auch diessmal gelang es ihm, sich zu rechtfertigen; und das Resultat war, dass Pelagius als Mitglied der katholischen Kirche anerkannt wurde, wozu die Klugheit seines Benehmens, die Heftigkeit des Hieronymus, die Unbestimmtheit der griechischen Theologie das ihrige beigetragen hatten. Augustin, davon unterrichtet, liess nun alle Schonung fahren und bekämpfte die pelagianische Lehre in vielen Schriften, ausserdem wurde sie auf zwei africanischen Synoden (zu Mileve und Carthago) 416 feierlich verdammt. Diese Synoden machten Anzeige davon an den römischen Bischof Innocentius I.; dazu kam, dass fünf africanische Bischöfe, unter welchen Augustin, sich noch besonders an den Pabst wandten, Pelagius und Cälestius beschuldigend, dass sie die Gnade im eigentlich biblischen Sinne läugneten und darunter theils die natürlichen Kräfte und Anlagen des Menschen, theils die historische Offenbarung verstünden. Innocentius I. entschied zu Gunsten der Africaner und lobte sie, dass sie an die Kirche des heiligen Petrus appellirt hätten; mit Augustin's Lehrbegriff stimmte er zwar nicht völlig überein, was aber übersehen wurde. Auch Pelagius wandte sich an Innocenz; aber sein Schreiben wurde erst nach dessen Tode abgegeben. An die Stelle des verstorbenen war Bischof Zosimus gekommen, der, ein Grieche von Geburt, wie sein Name es andeutet, nicht dieselbe dogmatische Ueberzeugung wie sein Vorgänger hatte. Er schöpfte seine Kenntniss von dem ausgebrochenen Streite theils aus dem Brief des Pelagius an Innocenz, theils aus der mündlichen Mittheilung des nach Rom gekommenen Cälestius. Dieser stellte die Sache so dar, als ob

sich blos um speculative Fragen handle; übrigens werde er sich dem
theile des römischen Bischofs williglich unterwerfen; die lateinischen Bi-
iöfe, die in Diospolis gegen Pelagius aufgetreten, seien leichtfertige Men-
ıen. Zosimus, durch diese Erklärungen vollkommen zufrieden gestellt,
twortete nach Carthago, die africanischen Bischöfe hätten die Sache nicht
hörig untersucht und sich durch leichtfertige Menschen täuschen lassen.
ızu kam die peremtorische Forderung, entweder solle in Zeit von zwei
›naten ein Ankläger gegen Cälestius in Rom erscheinen, oder es sollten
e Zweifel an der Orthodoxie desselben beseitigt sein. Als jedoch die Afri-
ner, statt sich zu unterwerfen, dem römischen Bischof zu verstehen gaben,
ss er sich habe täuschen lassen, wiederholte dieser in einem zweiten
·iefe nicht mehr das Lob des Cälestius und Pelagius und suspendirte die
ıtscheidung bis zu weiterer Untersuchung. Die Africaner hielten noch zwei
noden in Carthago 417 und 418, bei ihrer Meinung beharrend, dass wir
mlich der Gnade Gottes bedürfen, nicht blos um Kenntniss zu haben von
r Gerechtigkeit, sondern auch um sie zu üben. Unterdessen gelang es
m Augustin, durch den comes Valerius auf Kaiser Honorius einzuwirken,
dass dieser vom Jahre 418 an mehrere Edicte gegen den Pelagius er-
ss. Zosimus, in dessen Umgebung sich eine mächtige antipelagianische
ırtei gebildet, ohnehin eingeschüchtert durch die wiederholten Erklärungen
r Africaner sowie durch jene kaiserlichen Edicte, erliess ein Circularschrei-
n *(epistola tractoria)*, worin er den Beschlüssen der Africaner beitrat.
t Recht konnten daher die Pelagianer den Zosimus und die römischen Geist-
hen, die sich früher so günstig für die Angeklagten ausgesprochen, der
rläugnung ihrer eigenen Ueberzeugung zeihen. Das Circularschreiben des
simus wurde nun in der ganzen abendländischen Kirche herumgeschickt,
d alle Bischöfe mussten bei Strafe der Absetzung dasselbe unterschreiben.
htzehn, die sich weigerten, wurden abgesetzt; unter ihnen war der be-
utendste Julian, Bischof von Eclanum in Apulien, dem selbst Au-
stin seine Achtung nicht versagen konnte, Verfasser der bedeutendsten
hriften der Partei, (gegen Augustins Schrift *de nuptiis et concupiscentia*),
Augustin weitläufiger Widerlegungsschriften werth hielt; Julian ist
r eigentliche Theologe der Partei. Die abgesetzten abendländischen
schöfe wendeten sich nach Constantinopel in der Hoffnung, daselbst gute
ıfnahme zu finden, da sie sich der Uebereinstimmung mit Chrysostomus
hmten. Damals war Nestorius Patriarch; er verwarf zwar die pelagia-
schen Lehren in einigen Predigten, aber die Bischöfe nahm er freundlich
f und fand sie nicht irrgläubig, so dass er sogar den römischen Bischof
ilestinus fragte, warum man sie verdammt habe (429). Der Schutz, den
estorius ihnen angedeihen liess, wurde den Pelagianern überhaupt ver-
rblich. Man suchte einen Zusammenhang zwischen ihren Lehren und de-
n des Nestorius. Die Synode von Ephesus im Jahre 431 sprach das
ıathema aus über die Lehren des Pelagius und Cälestinus, doch ohne
here Bezeichnung derselben. Die Augustinische Lehre von der Gnade und
›rherbestimmung wurde in der griechischen Kirche niemals angenommen.
›n Pelagius haben sich drei Schriften dadurch vollständig erhalten, dass
unter die Werke des Hieronymus aufgenommen wurden, 1) *expositiones in*

*epistolas Pauli,* vor 410 geschrieben, 2) *epistola ad Demetriadem* vom Jahre 413, 3) *libellus fidei ad Innocent.* vom Jahre 417; dazu kommen Fragmente von verlorenen Schriften bei Augustin und Hieronymus. Ebenfalls Fragmente verlorener Schriften von Julian bei Augustin. S. Bähr a. a. O. S. 317.

Es konnte nun nicht fehlen, dass Einige einen Mittelweg zwischen den streitenden Parteien einschlugen. Es entstand die Richtung, die in den Zeiten der Scholastik die semipelagianische genannt wurde. In einem Kloster von Adrumetum in Africa regte sich der erste Widerspruch gegen Augustin 426, wogegen Augustin *de correctione et gratia* schrieb. Weit bedeutender war aber der Widerspruch des Mönches Johannes Cassian, Schüler des Chrysostomus, von ihm zum Diakon und Priester geweiht. Von Constantinopel wendete er sich nach dem Abendlande und stiftete bei Massilia zwei Klöster, eines für Männer, das andere für Frauen, und wurde so der Hauptbeförderer des klösterlichen Lebens im südlichen Frankreich. Sein Buch *de coenobiorum institutis* gibt Anleitung zur Ordnung und Gestaltung des klösterlichen Lebens. In den *collationes patrum* trägt er die Hauptsätze des semipelagianischen Lehrbegriffes vor. Ein drittes Werk von ihm, *de incarnatione,* ist gegen die nestorianische Lehre gerichtet. — Die semipelagianischen Ansichten fanden auch Eingang im Kloster auf der Insel Lerinum, und fanden an Vincentius von Lerinum († 450) einen eifrigen Beschützer. Sein *commonitorium*, von dem später ausführlicher die Rede sein wird, ist offenbar gegen Augustin gerichtet und soll der semipelagianischen Denkweise zur Rechtfertigung gereichen. Augustin bekämpfte die Männer dieser Richtung, die er Massilienser nennt, in seinen letzten Schriften *de praedestinatione Sanctorum, de dono perseverantiae.* Ihm stand bei Prosper, ein Laie aus Aquitanien. Er war es, der dem Bischof von Hippo das Vorhandensein dieser ihm entgegengesetzten Richtung anzeigte 427 und darüber auch Klage einbrachte vor dem römischen Bischof Cölestin. Was er schrieb, ist Alles, soweit es ächt ist, der Vertheidigung des augustinischen Lehrbegriffes und der Bekämpfung der Semipelagianer gewidmet. Das hinderte aber nicht, dass sie im südlichen Gallien sich verbreiteten und eine Zeitlang eigentlich herrschten. Faustus, Bischof von Rhiez, der Priester Gennadius und der Verfasser der Schrift *Praedestinatus* bekannten sich dazu.

## Uebersicht des augustinischen und des pelagianischen Lehrbegriffes.

Bei Augustin beherrscht die Idee Gottes das gesammte Denken, daher er als Inhalt der Philosophie wesentlich nur zwei Dinge, die Erkenntniss Gottes und der Seele bezeichnet, und auch diese wird zuletzt nur deswegen in Betracht gezogen, weil wir nur in unserer Seele Gott erkennen können[1]. Gott ist ihm Ein und Alles. Um das Interesse Gottes zu wahren, wurde er Manichäer, und wiederum verliess er die manichäische Secte, weil sie ihm schien das Interesse Gottes zu gefährden. Aehnlich verhält es sich mit seiner Hinwendung zum Neuplatonismus und mit der darauf folgenden Ab-

1) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 2, 203.

dung von demselben, daher auch seine Anthropologie sowie seine Sote-
›gie in eine Theodicee Gottes ausmündet. Gott aber wird aufgefasst nach
Weise des strengsten Theismus, so dass alle Thätigkeit der Geschöpfe
Ganzen und Einzelnen auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätig-
Gottes ruht, während dagegen bei den Pelagianern das Verhältniss des
ıschen zu Gott, dem Urgeiste, ein möglichst loses wird, so dass die pe-
anische Anschauung als auf Deismus gegründet erscheint. Diess ist wohl
tiefste Differenz zwischen beiden Lehrsystemen, obschon sie während des
ites zwischen den beiderseitigen Vertretern nicht zur Sprache kam [1]).

## I. Anthropologie.

Beide gehen auf den Anfang des menschlichen Geschlechtes, auf den
stand des Menschen vor dem Falle zurück; die verschiedenen
timmungen darüber bedingen diejenigen, betreffend die Sünde und die
ösung.

Adam *sine ullo vitio factus rectus* hatte als solcher eine ursprüng-
gute Willensrichtung; seine Gesinnung war die des Gehorsams gegen
t; der Gehorsam ist demnach die Grundtugend, die Mutter aller übrigen
genden. In dieser Richtung des Willens auf Gott besteht des Menschen
ıres Wesen und darum auch die wahre Freiheit. *Deo servire liber-*
. Allerdings hatte der Mensch die formale Freiheit, zwischen Gutem und
sem zu wählen, aber sie war nicht das höchste im Menschen. Der Mensch
Urzustande war nicht indifferent zwischen gut und böse; eine solche
ifferenz würde selbst eine Schädigung der ursprünglich gut geschaffenen,
Gott geschaffenen Natur voraussetzen. Der Mensch hatte die Möglichkeit
sündigen; sein auf das Gute gerichteter Wille schloss diese Möglichkeit
ıt aus; man kann nicht sagen, dass er gar nicht sündigen wollen konnte;
n in diesem Falle wäre er unveränderlich wie Gott gewesen; es kam ihm
das *posse non peccare,* nicht aber das *non posse peccare*, was
in der göttlichen Natur zukommt. Das *donum perseverantiae* hatte
also ursprünglich nicht; um im Guten zu beharren, bedurfte er des *ad-
orium gratiae,* und er hatte die Möglichkeit, dieses *adjutorium* abzu-
sen und darin bestand eigentlich seine formale Freiheit. — Der Körper
ım's war vor dem Sündenfalle dem Tode ebenso wenig als irgend einer
ınkheit unterworfen. Adam würde nicht gestorben sein, wenn er nicht
ündigt hätte. Er konnte sterben und konnte auch nicht sterben. Seine
rblichkeit, die der Möglichkeit nach vorhanden war, wäre bei verharren-
Sündlosigkeit durch Verwandlung absorbirt worden. Es kam ihm das
*se non mori* zu, aber nicht das *non posse mori,* d. h. die *immor-
itas minor,* nicht aber die *immortalitas major.* Es war im
ıschen vollkommene Harmonie, in seinem leiblichen Organismus, im Ver-

---

1) Innocenz I. Hieronymus, Orosius berührten diese Seite des Streites. S. Neander,
ıengeschichte II. 1266. Julian sah die Sache so an, dass der Gott der Traducianer,
ls Traducianer betrachtete er Augustin, — nicht der Gott der biblischen Offenbarung
könne.

hältniss desselben zum seelischen Leben, und auch in diesem waren die niederen Kräfte der Seele den höheren unterworfen und diese wiederum Gott. Augustin beachtet dabei nur dieses nicht, dass Alles noch unvermittelt, nicht sittlich vom Menschen angeeignet war.

Die pelagianische Lehre bildet in allen wesentlichen Punkten einen schroffen Gegensatz gegen die augustinische. Nach jener war der Zustand des ersten Menschen vor dem Falle derjenige, der er jetzt ist. Der Mensch befand sich in vollkommen indifferentem Zustande zwischen gut und böse, und darin allein bestand seine Freiheit; er bedurfte auch nicht der Hilfe Gottes, um im Guten zu beharren. Sein Leib war von Anfang an dem Tode unterworfen. Julian nahm an, dass Adam in dem Sinne unsterblich geschaffen sei, dass er, wenn er nicht gesündigt hätte, durch den Genuss der Frucht des Baumes des Lebens die Unsterblichkeit erlangt haben würde.

Der Sündenfall des ersten Menschen ist nach Augustin im strengsten Sinne des Wortes zu verstehen; er ist begründet im wandelbaren Wesen des Menschen. Gott hätte ihn verhindern können, aber er wollte dem Menschen, die Fähigkeit zu sündigen, nicht rauben; die Freiheit, vermöge welcher der erste Mensch sich zur Sünde verleiten liess, gehört zum Wesen der Vernunft. Es war übrigens nicht der Sinnenreiz, der ihn verführte, denn eine solche Verführung setzt schon eine innere Verderbniss voraus. Der Sündenfall begann damit, dass der Mensch sich über das göttliche Gebot stellte, aus Selbsterhebung. Erst als dieser innere Fall geschehen war, konnte der Sinnenreiz ihn zur Uebertretung des göttlichen Gebotes verleiten [1]). Der Sündenfall war eine freiwillige Abwendung von Gott, dem höchsten Gute, die nicht erklärt werden kann. Der böse Wille kommt nicht von Gott, der Alles gut geschaffen hat; er kommt aus nichts; nun kann man aber nicht wissen, was aus Nichts ist [2]). Demnach ist die Sünde das Nichtige; damit hängt zusammen, dass sie Beraubung des Guten, Schwächung der Seinskraft ist; sie existirt zwar nie an sich, sondern immer nun an einer *essentia,* richtet aber dessen ungeachtet eine grosse Verheerung an; sowie sich der Nahrung enthalten auch keine Substanz ist, und doch schwächt es die Natur. Das Böse kann nun, weil es Mangel ist, das Gute nie aufheben; nur mit der Natur selbst könnte es aufgehoben werden; auch im verdorbensten Menschen bleibt die Vernunft, ein Wahrzeichen seines edlen Ursprungs *(index generositatis suae).* Wenn nichts Gutes im Menschen zurückgeblieben wäre, so würde er auch keinen Schmerz über das verlorene Gut fühlen; an diesen Schmerz knüpft sich die Möglichkeit der Erlösung an.

An die vorstehende Erörterung über das Wesen der Sünde schliesst sich nun eine Art Theodicee an. Von der Frage ausgehend: wenn das Böse gegen den Willen Gottes ist, wie kann man sagen, dass nichts gegen den Willen Gottes geschieht, verbreitet sich Augustin darüber, dass das Böse im Weltplan Gottes seine Stelle hat. Es soll sich nämlich die Gerechtigkeit Gottes am Bösen offenbaren; so muss der sündigende Mensch denn doch zuletzt

1) In paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum deinde consensio.

2) Sciri non potest, quod ex nihilo est.

ott dienen. Denn die Welt ist ein wohlgeordnetes, harmonisches Offen-
ırungsorgan Gottes; sie stellt in harmonischer Weise die Offenbarung der
.ebe und der Gerechtigkeit Gottes dar, der Liebe an den Erwählten, der
erechtigkeit an den Verworfenen. Doch geht Augustin nicht so weit, das
ǝse als nothwendig hinzustellen, wobei dann freilich unbestimmt bleibt, was
' als Substrat der Offenbarung der Gerechtigkeit zu Grunde legt.

Die Sünde Adam's nun ist auf alle Menschen fortgepflanzt worden, als
rbsünde, *peccatum originale, haereditarium vitium.* Die exe-
:tische Begründung davon durch die falsch übersetzte Stelle Röm. 5, 12,
ı *quo* (ἐφ' ᾧ) *omnes peccaverunt,* als ob *in quo* auf Adam ginge, ist
›er verfehlt. Eben so unhaltbar ist die Behauptung, dass die Sünde durch
e sinnliche Lust, *concupiscentia,* bei der Zeugung fortgepflanzt
ird. Auch die Ansicht, dass die gesammte Menschheit als Gattung in Adam
ɛistirt habe und so die ganze Gattung mit der Sünde und Schuld Adam's
elastet sei, diese auf die philosophische Theorie, wonach das Allgemeine in
en einzelnen Individuen auspeprägt und enthalten sein sollte, gegründete An-
.cht möchte auf dem Standpunkte unserer philosophischen Erkenntniss sich
icht rechtfertigen lassen. Durch diese Auffassung der Sache wurde Augu-
:in ganz nahe an die traducianische Lehre vom Ursprung der Seele geführt,
ɔch ohne sie eigentlich anzunehmen, da er zugab, dass sie sich aus der
:hrift nicht eigentlich beweisen lasse. — Mit seiner Auffassung der Erb-
inde leugnet Augustin nicht den Satz, es könne keine Sünde statt finden
ıne freien Willen, *esse non posse sine voluntate peccatum.* Sind
imlich alle Menschen in Adam nicht blos potentiell, sondern real als Gat-
ıng, so leitet die Erbsünde ihren Ursprung her vom Willen des Sündigen-
ən. Zugleich aber sieht er die Sünde als etwas Zuständliches an, so dass
: auch den Gegensatz aufstellt nnd behauptet, es könne Sünde geben ohne
eien Willen (*esse posse sine voluntate peccatum*), womit eigentllich
ner Satz, der das Gegentheil davon aufstellt, wieder aufgehoben wird.
as Wesentliche der Sache ist also jener sündliche Zustand oder *habitus,*
oraus actuelle Sünden hervorgehen, und zwar nicht blos durch Nachahmung,
ɜmäss dem richtigen Gedanken, dass die Nachahmung des bösen Beispiels
nere Verwandtschaft und Anziehung des Nachahmenden zum Nachgeahm-
n voraussetzt. Jener sündliche *habitus* mit der damit verbundenen
:huld ist Folge der Sünde und Strafe der Sünde. Mit der Sünde ist der
›d und alles Uebel in die Welt gekommen.

Die pelagianische Lehre bildet in allen wesentlichen Punkten einen
hroffen Gegensatz gegen die Augustin's. Der Mensch, gleich zu achten
nem unentwickelten Kinde, wurde durch Sinneslust gereizt; er war über-
ɜss unvorsichtig und unerfahren; darum traute er den Worten der Schlange.
›n einer Fortpflanzung der Sünde Adam's auf seine Nachkommen kann
:ht von ferne die Rede sein; die Stelle Röm. 5, 12 kann nicht als Beweis
für gelten. Man kann auch nicht sagen, dass die Menschheit als Gattung
Adam existirt habe. Dazu kommt, dass, wenn die sinnliche Begierde,
*ncupiscentia,* Sünde ist, nothwendig auch die Ehe sündlich ist, wogegen
ıgustin sich durch die Behauptung zu retten suchte, die *concupiscentia*
:höre nicht zum Wesen der Ehe, da im Paradiese Ehe ohne Sünde bestan-

den habe. Die Ehe, sofern sie die Fortpflanzung des Geschlechts bezwecke, sei ehrenhaft (*honesta*); doch sei die *concupiscentia* jetzt davon nicht ausgeschlossen, und so bekommen die Kinder Antheil an der Erbsünde. Die pelagianische Lehre hielt dagegen fest, dass es keine Sünde gebe ohne freie Willenseinwilligung (*nullum est sine libertate peccatum*), dass Niemand von Natur (*naturaliter*) böse sei, dass das Gute und das Böse nicht mit uns geboren, sondern von uns ins Werk gesetzt werde (*agitur*). Ausserdem behaupteten die Pelagianer, dass die Annahme von der Fortpflanzung der Sünde durch die physische Zeugung mit der häretischen Ansicht des Traducianismus zusammenhänge. Dass nun gar Gott die Sünde durch Sünde strafe, dass die Sünde hiemit sich selbst strafe, diesen Gedanken findet Julian gotteslästerlich und verwirft den dafür von Augustin mit Recht angeführten Spruch Röm. 1, 28. Augustin weist aber dem Julian nach, dass er selbst etwas Aehnliches gesagt habe [1]. — Jeder Mensch wird in dem Zustande geboren, in welchem Adam vor dem Falle war; „die Kleinen sind unschuldig, um deren willen ihr einen Arzt sucht.“ Die Sünde Adam's, weil sie nur seine Sünde ist, wird nur ihm zugerechnet. Sie hat allerdings anderen insofern geschadet, als sie ein böses Beispiel aufstellte. Leiden und Tod ist nicht Folge der Sünde.

### Soteriologie.

Nach manchen Aeusserungen zu urtheilen, scheint Pelagius die Bedeutung und Wirksamkeit der Gnade im Werke der Aneignung des Heiles anerkannt zu haben, sei es, dass die Ausdrücke so allgemein gehalten sind, dass selbst Augustin nichts Ketzerisches darin finden kann, wie im Briefe an Demetrias, oder dass Pelagius, um den Vorwurf abzuwehren, dass die Consequenz seiner Anthropologie die Negation der Gnade in sich schliesse, diese geflissentlich hervorhebt. Im Briefe an Innocenz I. sagt er: „wir bekennen den freien Willen so, dass wir das beständige Bedürfniss der Gnade behaupten.“ Näher betrachtet, versteht Pelagius unter Gnade zuerst die *possibilitas boni*, die Möglichkeit, das Gute zu thun, also eigentlich den freien Willen selbst als Gabe Gottes. Allerdings ist die sittliche Freiheit des Menschen eine hohe Gabe Gottes, aber es verwirrt die Begriffe, wenn man sie als Gnade auffasst. Pelagius lehrt demnach, dass das Können des Guten von Gott kommt, der zum Wollen und zum Thun die Möglichkeit gegeben. In diesem Sinne deutete er den Ausspruch des Apostels, dass Gott beides in uns wirke, das Wollen und das Vollbringen. So ist es auch Gnade, dass unsere Natur bei ihrer Erschaffung die Möglichkeit erhalten hat, nicht zu sündigen. Zweitens versteht Pelagius unter Gnade das Gesetz, die Offenbarung, die Lehre Christi, wodurch dem Menschen die Ausübung des Guten erleichtert wird. Gnade ist es, wenn Gott durch seine Verheissungen und Belohnungen uns antreibt, durch seine Offenbarung ein Verlangen nach Gott in uns erweckt, indem er uns Alles anräth, was gut ist. Insofern gehört auch das mosaische Gesetz

---

1) Justissime enim sibi bonus homo et malus committitur, ut et bonus se patiatur et malus se ipse patiatur c. Jul. 5, 35.

Gnade. Besonders aber ist Lehre und Beispiel Christi Sache der Gnade. se zwei Bestimmungen erschöpfen zwar den pelagianischen Begriff von Gnade nicht, sondern als Gnadengabe werden auch aufgeführt die Wungaben, der unmittelbare Beistand Gottes, der den Aposteln zu Theil rde, besonders die Vergebung der vor der Bekehrung begangenen Sünden. geht aber aus Allem hervor, dass die Gnade nicht unmittelbar auf den llen wirkt, sondern blos auf die Erkenntniss und dass sie das menschliche ın blos erleichtert und nicht erst möglich macht. Darein setzte Pelagius *adjutorium gratiae*. Er gab in *Diospolis* zu, *gratiam Dei et adju-ium ad singulos actus dari* und verwarf die Läugnung dieses Satzes; verstand aber unter *gratia* den freien Willen und unter *adjutorium* die ehrungen Christi. Dabei verwarfen die Pelagianer die Unwiderstehlichkeit Gnade, eine solche Gnade nannten sie *fatum sub nomine gratiae*. ss die absolute Prädestination in diesem Gedankenkreis keinen Raum finı konnte, liegt auf der Hand. Prädestination ist bedingt durch Gottes rherwissen; Gott erbarmt sich dessen, von dem er vorherweiss, dass er die barmung verdienen werde; so legten die Pelagianer die Stelle Röm. 9, 15 ;. Doch wurde diese Lehre erst später genauer erörtert. Hier muss nur :h soviel bemerkt werden, dass dem abgeschwächten Begriff von der ade die Vorstellungen von der abgeschwächten Wirkung entsprechend sich leten, so dass die Erlösung weniger als Heilung und Befreiung der verrbten menschlichen Natur, denn als Erhöhung, Veredlung, Verherrlichung : unvollkommenen, beschränkten, menschlichen Natur über den Standpunkt ıaus betrachtet wurde, auf welchem sie durch ihre Schöpfung gestellt rden. Die Pelagianer nahmen an, dass die von Gott gut geschaffene nschliche Natur durch Christus besser gemacht, mit neuen Kräften aus-:üstet werde [1]). Das hing damit zusammen, dass die Pelagianer die Tuıden der Heiden priesen, als Beweis von der sittlichen Kraft der sich bst überlassenen menschlichen Natur, und dass sie in keiner Weise dem gustin zugeben konnten, dass alle Tugenden der Heiden nur Scheintugenı gewesen. Sie nahmen verschiedene Stufen in der göttlicheu Erziehung : Menschheit an, entsprechend dem steigenden Verderben in derselben. lange die Natur noch besser war, wurde sie sich selbst überlassen (*ju-:tia per naturam*). Als die Sünde zugenommen, gab er das Gesetz *ıstitia per legem*), als die Sünde noch mehr zugenommen, erschien ristus (*justitia gratiae*), und zwar hat er nicht das erste Vorbild Gerechtigkeit gegeben, sondern das grösste.

Augustin's anthropologische Sätze waren die Prämissen zu einem vom agianismus weit abweichenden Lehrbegriffe. Hatte sich der Mensch durch ı Sündenfall der Freiheit zum Guten beraubt, so dass für ihn die Nothıdigkeit eintrat, weiter zu sündigen, so musste der Gnade eine ganz lere Tragweite, eine viel intensivere Wirkung zugetheilt werden. Auguı gab zwar zu, man könne es im weiteren Sinne Gnade nennen, dass der

1) Julian lehrte: Christus, qui est sui operis redemtor, auget circa imaginem suam ınua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adaptandoque iores. Aug. c. Jul. 3, 8.

Mensch ein mit Vernunft begabtes Wesen sei; auch das Gesetz könne man *adjutorium* der Gnade nennen, eben so die Taufe und die Offenbarung überhaupt. Aber er machte zugleich geltend, dass man nach biblischem, vorzüglich nach paulinischem Sprachgebrauche das Wort *gratia* hauptsächlich von den übernatürlichen Wirkungen des Geistes Gottes auf die Menschen verstehen müsse. Dabei ist alles Magische ausgeschlossen. Der Mensch kann nicht aus eigener Kraft die Gnade wollen, und doch kann der Mensch ohne seinen Willen und Bewusstsein zur Gnade nicht gelangen. Beide Sätze einigen sich dahin, dass die Gnade unter der Form und nach den Gesetzen unseres Bewusstseins wirkt, indem sie unseren Willen unwiderstehlich anlockt, jedoch ohne das *liberum arbitrium* aufzuheben.

Demnach ist der Glaube, die Quelle aller guten Handlungen und insbesondere der Liebe, in seinem Anfange, Fortgange und in seiner Vollendung Werk der Gnade, Geschenk Gottes. — Er ist zunächst historischer Glaube an die durch Jesum vollbrachte Erlösung und Versöhnung. Doch hat der Glaube auch Christum selber zum Gegenstand, nicht blos dessen historisches Werk. Christus selbst wirkt als der fortlebende in dem Gläubigen, unmittelbar in den Herzen, nicht durch andere Mittler. Gott wirkt auf wunderbare Weise, dass wir glauben, und zwar wirkt er zunächst auf das Erkenntnissvermögen des Menschen, er bewirkt unsere innere Erleuchtung, so dass wir beständig und weise werden. Damit geht Hand in Hand eine übernatürliche Wirkung auf den Willen des Menschen, wodurch er befähigt wird, das Gute zu wollen. Die Liebe, woraus alles Gute hervorgeht, ist Wirkung der Gnade. Die Bedeutung der Liebe ergibt sich daraus, dass, wenn man auch wohl weiss, was man thun soll, man es doch nicht ausführt, wenn es nicht auch geliebt wird. Damit es aber geliebt werde, wird die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm. 5, 5). Gott giesst die Liebe tief und inwendig ein mit unaussprechlicher Lieblichkeit *(suavitas)*, nicht allein durch diejenigen, die von aussen pflanzen und begiessen, sondern auch durch sich selbst, so dass er nicht allein die Wahrheit zeigt, sondern auch die Liebe verleiht. Gnade ist also *benedictio dulcedinis*, vermöge welcher Gnade wir lieben, was er uns befiehlt; diese Gnade kommt dem Willen zuvor. und bereitet ihn [1]); sie ist *gratia praeveniens* oder *antecedens*. In ihrem weiteren Fortgange ist sie die nothwendige Bedingung jeder guten Handlung, so dass auch der *perfectissime justificatus* ihrer bedarf. Die Seele lebt aus Gott, wenn sie gut lebt; sie kann nicht gut leben, wenn nicht Gott in ihr wirkt, was gut ist. Selbst den Heiligen fehlt bisweilen das überwiegende Wohlgefallen an einem guten Werke, damit sie inne werden, dass es von Gott komme. Daher die Erklärung der Africaner an Zosimus: „Wenn Pelagius uns zugeben will, dass nicht allein die Möglichkeit (des Guten), sondern auch der Wille und die Handlung von Gott unterstützt werde, und zwar so, dass wir ohne diese Unterstützung nichts Gutes wollen oder thun und dass es die Gnade Gottes in Christo sei, vermöge welcher er uns durch seine, nicht

1) Praeparatur bona voluntas a Deo.

durch unsere Gerechtigkeit gerecht macht, so glauben wir, dass unter uns über den Beistand der göttlichen Gnade kein Streit mehr übrig bleiben wird."

Mit diesen Sätzen hängt unmittelbar dieser zusammen, dass Gott bei Ertheilung der Gnade keine Rücksicht nimmt auf Würdigkeit des Menschen, sondern er verfährt nach seinem freien Willen. Durch welche Gründe diese bestimmt wird, darüber steht uns kein Urtheil zu. Zur näheren Erörterung dient folgende Erörterung: der heilige Geist bläst, wo er will, und folgt nicht auf die Verdienste, sondern bringt die Verdienste hervor, so dass Gott, wenn er unsere Verdienste belohnt, nichts Anderes belohnt als seine Geschenke. Gott selbst bewirkt, dass die Würdigen haben, was er ihnen vergelten wird. So folgen denn die guten Werke der Gnade und gehen ihr nicht voran; nicht allein keine *bona merita*, sondern *mala merita* gehen der Gnade voran. Gott könnte auch den Willen der Bösen auf das Gute lenken, weil er allmächtig ist. Warum hat er es nicht gethan? weil er es nicht gewollt hat. — Die Ertheilung der Gnade folgt auf unwiderstebliche Weise. Da nämlich der Mensch seit dem Sündenfalle gegen das Gute ankämpft, so kann es nur durch Wirkung der Gnade geschehen, dass er davon ablässt; diese Wirkung geschieht *indeclinabiliter* und *insuperabiliter* auf den Willen des Menschen [1]; der Mensch büsst dabei seine Freiheit nicht ein, sondern er wird durch die Gnade erst frei gemacht. Die Frucht der Ertheilung der Gnade ist die Rechtfertigung; sie ist zunächst Vergebung der Sünden, erfasst durch den historischen Glauben an die durch Christum bewirkte Versöhnung des Menschen mit Gott, die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels; diese Befreiung ist die Voraussetzung dafür, dass Gott in uns weiter wirke, d. h. dass die Einheit mit Gott gegeben werde; diese Einheit oder Gemeinschaft mit Gott erheischt Aufhebung der Sünde, welche sowohl im Erkenntnissvermögen als im Willen nur durch unmittelbare Wirksamkeit, vor allem durch Inspiration der Liebe aufgehoben wird. So fällt das Hauptgewicht auf die Liebe; sie ist das für die Seligkeit Entscheidende, welche Liebe ausserhalb der Kirche nicht möglich ist. Durch die Liebe erfolgt die *justificatio* im Sinne von Gerechtmachung. Gott rechtfertigt den Gottlosen nicht blos dadurch, dass er vergibt, was der Gottlose Böses gethan, sondern auch dadurch, dass er ihm die Liebe schenkt, so dass er vom Bösen ablässt und das Gute thut [2]. Es hängt sich aber etwas Gesetzliches daran, sofern jeder sich sündig weiss und sich der Unvollkommenheit seiner Liebe bewusst ist, und doch von seiner Liebe die Seligkeit abhängen. soll, Daher das Bestreben entstehen muss, durch gute Werke die Seligkeit zu verdienen; denn wir können nur unter der Bedingung der Verdammniss entgehen und das göttliche Wohlgefallen erlangen, dass wir Werke der Liebe thun. So ist das pelagianische Axiom, dass die Gnade je nach Massgabe unserer Verdienste uns ertheilt werde, nicht völlig überwunden. Ausserdem verwickelt sich Augustin hiebei in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn,

---

1) So lehrte er nicht bis 413, nach der Schrift de spiritu et litera c. 61, die in diese Zeit fällt. — In der Schrift c. duas ep. Pelagianorum 4, 13 vom Jahre 420 trägt er die Lehre zum ersten Male vor, dann 427 in der S. de correptione et gratia.

2) Gratia Dei justificamur, i. e. justi efficimur.

wenn er lehrt, dass blos die Gnade die guten Werke wirke, so begreift man nicht, wie er sie in gewissem Sinne zur Bedingung der Seligkeit machen kann. Wirkt sie die Gnade, so ist man im Besitz der Gnade, ehe man die Werke thut, und dann können sie nicht als Bedingung für das göttliche Wohlgefallen angesehen werden; werden sie aber als solche angesehen, dann kann man auch nicht sagen, dass sie von der Gnade gewirkt seien.

Die stärkste Stütze suchte Augustin seiner Lehre von der Gnade zu geben durch die Lehre von der Erwählung und Vorherbestimmung, die er im Gegensatz gegen den aufkommenden Semipelagianismus entwickelte und genauer erörterte. Hier kommen hauptsächlich in Betracht die *collationes patrum* von Johannes Cassianus. Dieser erkennt durchaus den Sündenfall Adam's an, wodurch sein Geist unter die Herrschaft des Fleisches gerieth und wodurch sein Leib sterblich wurde, da er, wenn er nicht gesündigt hätte, vor dem Tode verwahrt geblieben wäre. Ein *peccatum originale* im Sinne Augustin's nahm Cassian nicht an, sondern seit dem Sündenfall neigt sich der Mensch mehr zum Laster als zur Tugend. Die Willensfreiheit zum Guten ist aber im Menschen nicht aufgehoben, namentlich ist auch die Empfänglichkeit für das Heil im Menschen keineswegs erloschen. Daher ist Cassian geneigt anzunehmen, dass die Entscheidung des Menschen für Ergreifung des Heiles in Christo mehr vom menschlichen Willen, als von der Gnade ausgeht. Zuweilen zwar, meint er, werden wir wider unseren Willen von der Gnade gezogen [1]. So scheint Paulus gleichsam wider seinen Willen auf den Weg des Heiles gezogen zu sein. Denn warum sollte die Gnade nicht auch den Willen des Menschen überwinden können? Da aber die Freiheit des Willens im gefallenen Menschen nicht aufgehoben ist, so kann aus uns der Anfang des guten Willens hervorgehen; der Mensch kann das Gute wollen; zum Vollbringen bedarf er der göttlichen Gnade. So ist die Gnade nöthig zu jeder guten Handlung; sie stärkt den guten Willen. Irrthümlich ist beides, dass aus der Gnade immer der gute Wille entstehe, weil sie nicht unwiderstehlich wirkt, und dass die Gnade immer vom guten Willen abhängig sei. Um diess klar zu machen, führt Cassian eine Anzahl Bibelstellen an, wovon die einen die Wirkung des menschlichen Willens, die anderen die der Gnade betonen Jesaia 1, 19 und Röm. 9, 15 — Röm. 2, 6 und Philipper 2, 13 — Jacobi 4, 8 und Joh. 6, 44 — Ezechiel 18, 31 und Ezechiel 11, 19. 20. Es ist dem Cassian darum zu thun, das Gleichgewicht zwischen beiden Factoren aufrecht zu halten. Daran reiht sich als nothwendige Consequenz die Verwerfung der Erwählung und absoluten Prädestination, die Festhaltung der allgemeinen Gnade, die nicht unwiderstehlich wirkt, die Verwerfung des Satzes, dass die Prädestination von der Präscienz unabhängig sei. Dass nicht alle selig werden, ist lediglich ihre Schuld; für den Universalismus der Gnade führt Cassian Ezechiel 33, 11 und Matth. 23, 37 an.

Gegen diese Lehrweise verfasste Augustin seine letzten Schriften *de praedestinatione Sanctorum* und *de dono perseverantiae* (429. 430), wovon der wesentliche Inhalt folgender ist.

---

1) Nonnunquam etiam inviti trahimur ad salutem.

1) Durch die Sünde Adam's ist die ganze Menschheit eine verderbte Masse, *massa perditionis* geworden, der ewigen Verdammniss mit Recht unterworfen, so dass, wenn Gott Niemand rettete, ihm keine Ungerechtigkeit vorgeworfen werden könnte. 2) Gleichwohl wird ein Theil der Menschen, wenn auch nur ein geringer Theil, gerettet, da die Offenbarung Gottes in Christo und die im Zusammenhang damit wirkende Gnade nicht erfolglos bleiben kann. 3) Die Errettung geschieht in Folge der Erwählung und Vorherbestimmung zur Seligkeit, die Gott vor Erschaffung der Welt ohne alle Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit der Menschen aus freier Gnade getroffen hat. Die beiden Begriffe *electio* und *praedestinatio* unterscheiden sich von einander so, dass diese vorausgeht, jene als Folge davon aufgefasst wird. Gott bestimmt eine Anzahl von Menschen zur Seligkeit und erwählt sie aus der Masse der sündigen Menschheit. Die Vorherbestimmung setzt das Vorherwissen voraus, aber nicht v. v. Gott weiss das Bôse voraus, ohne es zu thun. Die Vorherbestimmung ist diese Art des göttlichen Vorherwissens, welche sich auf dasjenige bezieht, was Gott selbst thut. Die Vorherbestimmung der Heiligen ist zugleich die Vorherbereitung *(praeparatio)* der Wohlthaten Gottes, durch welche alle diejenigen, die überhaupt gerettet worden, aufs gewisseste gerettet werden. Gott will, indem er so den einen Theil der Menschen dem verdienten Verderben entzieht, im Himmel die Lücke ausfüllen, die durch den Austritt der gefallenen Engel entstanden ist, *de civitate Dei* (22, 1). Gott findet in den Erwählten nichts vor, als Sünde und Elend. Selbst das Verlangen nach Erlösung von diesem Elende ist schon ein Werk der vorbereitenden Gnade. 4) Gott verschafft den Erwählten die Mittel, wodurch sie können selig werden, und lässt diese Mittel bei ihnen anschlagen. Sie erhalten die Taufe und mit der Taufe die Gelegenheit, Kunde vom Evangelium zu erhalten. Hauptsächlich wirkt er in ihnen den Glauben, wodurch sie aus der Gewalt der Finsterniss befreit und in das Reich Christi einverleibt werden, d. h. sie erhalten die *vocatio secundum propositum* Röm. 8, 28, die wirksame Berufung im Unterschiede von der allgemeinen Berufung, die an Alle ergeht, von denen es heisst: es sind viele berufen, aber wenige sind auserwählt.

Hiebei ist es von wesentlicher Bedeutung, dass der Glaube nicht Werk des Menschen, sondern Gabe Gottes ist. So wie Augustin sich über diesen Punkt seine Ueberzeugung gebildet hatte, lehrte er die absolute Prädestination. Nicht nur das Wachsthum, sondern auch der Anfang des Glaubens kommt von Gott. Darauf bezieht Augustin die Stellen 1 Kor. 4, 7. Joh. 6, 44. Joh. 6, 28. Ephes. 2, 8. Demnach ist es von Gott verordnet, wenn der Mensch an Christum glaubt; es geschieht in Folge göttlicher Vorherbestimmung. Gott hat die Gläubigen erwählt und vorherbestimmt, nicht darum, weil er wusste, dass sie glauben würden, sondern damit sie glaubten Ephes. 1, 4. Damit wir die Liebe empfingen, vermöge welcher wir lieben könnten, sind wir geliebt worden, da wir die Liebe noch nicht hatten. 1 Joh. 4, 10. 5) Diese Vorherbestimmung, weil sie ohne alle Bedingung geschieht, ist gewiss und unabänderlich. So wie sie ohnfehlbar diejenigen ergreift, welche sie betrifft, so dass die Gnade unwiderstehlich wirkt, so hält sie auch die Erwählten unabänderlich fest, so dass sie bis ans Ende im

Glauben beharren. Dieses Beharren, nothwendige Bedingung der Seligkeit, ist nur möglich in Folge göttlicher Vorherbestimmung und kommt allen Erwählten zu, aber nur den Erwählten; keiner kann aus eigener Kraft bis zum letzten Athemzuge beharren. Keiner kann mit Bestimmtheit wissen, dass er nicht abfallen werde, es sei denn, dass ihm Gott dieses durch eine besondere Offenbarung kund gethan habe. 6) Einige werden übergangen im Rathschluss der Vorherbestimmung und Erwählung. Solchen wird die Gelegenheit nicht gegeben, das Evangelium zu hören, oder, wenn sie es hören, so glauben sie nicht, oder, wenn sie eine Zeitlang geglaubt haben, so beharren sie nicht bis ans Ende. Aber Gott wäre nicht ungerecht, wenn er Niemanden rettete. Was diejenigen betrifft, die dasEvangelium nicht zu hören bekommen, so findet dabei keine Ungerechtigkeit Gottes statt; wenn solche der Verdammniss anheimfallen, so geschieht diess, weil Gott voraus sah, dass sie nicht glauben, oder im Glauben nicht beharren würden. Wenn es aber heisst, dass Gott die einen verhärte, so will das nicht sagen, dass er Bosheit verleiht, sondern dass er Barmherzigkeit nicht verleiht [1]). Denn es gibt keinen Rathschluss Gottes, vermöge dessen er einen Theil der Menschheit bestimmt hätte, böse zu sein und der ewigen Seligkeit verlustig zu werden. Der Mensch sündigt nicht deswegen, weil Gott vorausgesehen, dass er sündigen werde; denn Gott sieht die freien Handlungen als freie voraus. Augustin ist also nicht Supralapsarier. Doch kann er nicht zugeben, dass Christus für alle Menschen *efficaciter* gestorben sei. In diesem Punkte gelingt es ihm nicht, die Einwürfe der Pelagianer zu beseitigen, die sich auf 1 Tim. 2, 4 beriefen: Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntniss der Wahrheit kommen. Augustin versteht unter „alle“ viele, oder Menschen *omnis generis*, oder er betont das „will“ in dem Sinne: alle Menschen, die selig werden, die werden es dadurch, dass Gott es will.

In dieser absoluten Beseitigung des allgemeinen·Gnadenwillens steckt der Hauptirrthum Augustin's. Er meinte, nur so die particuläre Gnadenwahl, welche — wie auch der allgemeine Gnadenwille durch die Schrift bezeugt ist —, festhalten zu können; aber darin irrte er. Der allgemeine Heilszweck verhält sich, nach biblischer Anschauung, zu der Gnadenwahl wie die Bedingung zur Erfüllung, zur Verwirklichung des Rathschlusses der Erlösung der Welt. Damit der Mensch das Heil erlange und sich aneigne, muss er zuvor glauben, dass Gott die Welt geliebt habe Joh. 3, 16. Aber dass einige zum Glauben gelangen, das ist Sache der Gnade. Die Erlösung könnte sich in dem Einzelnen nicht vollziehen, wenn sie nicht als Sache des gesammten Menschengeschlechts angekündigt wäre. Die Erstreckung des allgemeinen Gnadenwillens, in seiner Verwirklichung gedacht, auf die Einzelnen, ist die particuläre Gnadenwahl [2]). Das also hat Augustin nicht in Betracht gezogen.

---

1) Non obdurat Deus impertiendo malitiam sed non impertiendo misericordiam.

2) Dorner behauptet a. a. O. S. 232, Augustin gerathe in der Lehre von der Prädestination in einen Widerspruch mit sich selbst, indem einerseits in die Prädestination die Art und Weise der historischen Realisirung des Vorherbestimmten mit aufgenommen sein, andererseits aber in der Weise durch die Prädestination Alles entschieden sein soll, dass die historische Entwicklung etwas relativ Gleichgültiges wird. Doch, diess gesetzt,

Von anderen häretischen Bewegungen im Abendlande sind zu nennen iscillianus und seine Anhänger in Spanien als Nachwuchs von ɔstikern, die aus Aegypten gekommen waren und sich mit Manichäern, während der arianischen Streitigkeit dahin verschlagen worden, verbanı und von ihnen einiges von der manichäischen Lehre annahmen. Priscilıus, ein Laie, von adeliger Abkunft, reich, überdiess beredt und gewandt Disputiren, sehr belesen und bewandert in den weltlichen Wissenschaften, u ein Mann von sehr strenger Lebensart, nahm die Grundsätze jener ɔstiker und Manichäer an und fand vielen Anhang unter den Adeligen, ie unter dem Volke; besonders gelang es ihm, Weiber, die gerne nach ıen Dingen haschen [2]), haufenweise anzuziehen. Unter seinen Anhängern anden sich sogar Bischöfe wie Instantius und Salvianus; gegen sie t zuerst der Bischof Hyginus von Corduba auf, hernach, durch ihn anget, Bischof Idacius von Emerita; allein dieser beförderte durch seine ftigkeit die Ausbreitung der Secte. Eine Synode zu Cäsaraugusta (380) ach das Anathema über sie aus und traf Vorkehrungen gegen das Umsichifen derselben; die Synode übertrug die Ausführung dieser Beschlüsse em höchst ungeistlichen, unwürdigen Manne, Bischof Ithacius von Sossuba. ser und Idacius, die beiden Hauptgegner, brachten es endlich dahin, s Priscillian in Trier 385 auf Befehl des Kaisers Maximus nebst Anderen dem Schwerte hingerichtet wurde, das erste Beispiel der Hinrichtung es Häretikers. Vergebens hatte der Bischof Martin von Tours von ximus die Verschonung des Unglücklichen erbeten. Zur Ehre der Kirche bemerkt, dass Ambrosius und der römische Bischof Siricius sich ;en die Hinrichtung von Häretikern entschieden aussprachen. Ambrosius weigerte sogar die Kirchengemeinschaft jenen Bischöfen, welche die Hinhtung Priscillians betrieben hatten. Seine Anhänger, obwohl verfolgt, benden bis in das sechste Jahrh.; denn noch das Concil zu Braga 563 fasste Beılüsse gegen sie. In der Lehre tritt deutlich die manichäische Einwirkung Tage. Ihre Sittenlehre war streng asketisch. Die Beschuldigungen, dass scillian und die Seinen Unzucht getrieben (bei Sulp. Sev. 2, 50), sich gründ auf höchst parteiische Zeugnisse, scheinen keinen Grund zu haben oder d wenigstens sehr übertrieben.

Die ungeachtet aller Verfolgungen noch immer fortwuchernden Maniäer hatten im Abendlande, zunächst in Africa *proconsularis* einen günsti-

---

r nicht zugegeben, so liesse sich derselbe Einwand gegen die durch die Voraussicht Glaubens bedingte Prädestination erheben. Wenn die historische Entwickelung durch Erwählung zum Glauben etwas Gleichgültiges wird, so wird sie es auch durch die Grund des vorher gewussten Glaubens erfolgte Erwählung. Denn beide Arten von destination und Erwählung zum Heile, die absolute und die bedingte, fallen in den eich des vor Erschaffung der Welt gefassten göttlichen Rathschlusses.

1) Für das Geschichtliche ist Quelle Sulpicius Severus 2, 46–51, für die re das commonitorium des Orosius, Augustin haeresis 70, Leo's Brief an Bischof ribius von Asturica. S. d. Bearbeitung bei Neander 2, 3. 1477 ff.

2) novarum rerum cupidae — ad omnia curioso ingenio. Sulp. Sev.

gen Boden gefunden; daselbst that ihnen schon Augustin durch seine Schriften vielen Abbruch; seine Autorität hierin war um so grösser, je eifriger er vorher ihre Lehre festgehalten hatte. In Folge der Eroberung Africa's durch die Vandalen (429) flüchteten viele Manichäer nach Rom, woselbst Bischof Leo sich alle Mühe gab, sie auszuforschen und zu bekehren; diejenigen, die nicht widerrufen wollten, wurden verbannt. Doch erhielt sich die Secte bis ins Mittelalter.

## Uebersicht der nicht controvers gewordenen Dogmen.

### Die Lehre von den Erkenntnissquellen des Christenthums. — Von der Tradition und der Autorität der Concilien.

Der Ausdruck Kanon, ursprünglich auf die Glaubensregel angewendet, wurde in dieser Periode *per metonymiam* auf die biblischen Schriften angewendet, woraus die Sätze gezogen wurden, die als Regel der Wahrheit galten. In Beziehung auf den alttestamentlichen Kanon beginnt eine Verschiedenheit des Urtheils zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche. In jener wurde mehr und mehr der Unterschied anerkannt, welchen Origenes gemacht zwischen den kanonischen und den apokryphischen Schriften. Athanasius unterschied drei Classen von Schriften: 1) *κανονιζομενα*, als göttlich anerkannte Richtschnur und Kriterium des Glaubens; es sind die im jüdischen Kanon enthaltenen Schriften; 2) *αναγινωσκομενα*, zwar nicht zum Kanon gehörig, doch nützlich zu lesen, das sind unsere alttestamentlichen Apokryphen, 3) *αποκρυφα*, welche wir jetzt Pseudepigraphen nennen, von Häretikern unter dem Namen biblischer Personen verfasst; diese Unterscheidung blieb in der griechischen Kirche. In der lateinischen Kirche fand sie Aufnahme bei Rufin, der in der *expositio in Symbolum Apostolicum* dieselben drei Classen annimmt (*canonici, ecclesiastici, apocryphi*), sodann bei Hieronymus, der die beiden letzten Classen in eine verschmilzt; so dass der Name apokryphisch auch auf die 2. Classe des Athanasius angewendet wird. Von ihm, der allein sie so nennt, haben unsere Reformatoren die Benennung angenommen. Das Beispiel des Rufinus und des Hieronymus übten keinen Einfluss auf die lateinische Kirche. Zwei africanische Synoden, zu Hippo 393 (c. 36), zu Carthago 397 stellten Verzeichnisse der biblischen Bücher auf, in welchen die von Hieronymus als apokryphisch bezeichneten Schriften zu den kanonischen gezählt werden; so blieb es im Ganzen in der lateinischen Kirche.

Der Kanon des Neuen Testamentes wurde im Laufe dieser Periode in dem Umfange festgestellt, wie wir ihn haben. Bei Euseb 3, 25 finden sich noch gewisse Schwankungen. Als allgemein anerkannte (*ὁμολογουμενα*) kanonische Schriften führt er an die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli (mit Einschluss des Briefes an die Hebräer), den ersten Brief Johannis, den ersten Brief Petri, und wenn man will (*ειγε φανειη*) die Apokalypse. — Eine zweite Classe bezeichnet er als *αντιλεγομενα*, doch bei Vielen als authentisch geltend (*γνωριμα πολλοις*); es sind der zweite

d dritte Brief Johannis, der Brief Jacobi, der Brief Judä, der zweite Brief tri. — Eine dritte Classe bezeichnet er als falsch (νοθα), — die Acta uli, Hermas Pastor, die Apokalypse des Petrus, die Epistel des Barnabas, apostolischen Constitutionen. — Eine vierte Classe umfasst eigentlich hä-ische Schriften, die als ungereimt (ατοπα) und gottlos (δυςσεβη) zu ver-rfen sind. Im Laufe des vierten Jahrhunderts wurden alle Schriften der eiten Classe zu den kanonischen gerechnet, indem man die ursprüngliche nahme derselben durch einige Gemeinden als zuverlässige Tradition betrach-e; denn die Beschaffenheit dieser Briefe machte es wahrscheinlich, dass lange auf einen kleinen Kreis von Gemeinden beschränkt blieben. Auch Zweifel über die Apokalypse des Johannes verschwanden; denn sie hatte sich die mehrsten und stärksten Zeugen. In der griechischen Kirche standen aber jene Zweifel bis ins sechste Jahrhundert, — eine Nachwirkung r durch Origenes und seine Schule aufgeworfenen Bedenken [1]).

So sehr die Kirchenlehrer an der Inspiration der heiligen Schrift thielten, so dachten sie sich dieselbe doch nicht als mechanische. Chry-stomus schliesst die Ekstase von der Begeisterung der heiligen Schrift-eller aus, wobei also die alte Mantik und Alles, was an Montanismus erinnerte, ündlich beseitigt war. So gross seine Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, so sagt er doch bei Anlass von Apostelgesch. 26, 6, Paulus mische hier n dem Eigenen ein, indem er nicht überall des Beistandes der Gnade ge-esse. Er gibt Differenzen in den evangelischen Erzählungen zu. Hiero-ymus macht öfter aufmerksam auf Verschiedenheiten der Schreibart der iligen Schriftsteller; so findet er den Styl des Jesaias weit feiner und ge-ldeter, als den des Jeremias. Zu Grunde liegt die Unterscheidung des öttlichen und Menschlichen in der Schrift, wobei die Verbalinspiration nicht stehen konnte [2]).

Dabei wurde den Laien das Lesen der heiligen Schrift von den Kir-enlehrern dringend und oft empfohlen. Pamphilus, der uns bekannte erehrer des Origenes, hatte immer eine Menge Exemplare der Bücher der iligen Schrift, die er an solche verschenkte, die ein Verlangen darnach be-ugten. Hieronymus will, dass Gaudentius seine Tochter die Psalmen aus-endig lernen, darauf die Evangelien, Episteln und Propheten lesen lasse. r empfiehlt der Demetrias, gewisse Tagesstunden dem Lesen der heiligen hrift zu widmen. Die Kirchenlehrer gingen von der Voraussetzung aus, ss die Schrift unerachtet der unergründlichen Tiefe ihres Inhaltes sich r wohl zum Volksbuch eigne. Augustin hebt hervor, dass die Schrift n grössten Geistern hinlänglichen Stoff zum Denken gebe und zugleich den indern die ihnen angemessene Nahrung darreiche. Chrysostomus ist erschöpflich in Empfehlung des Bibellesens. Aus seinen Ermahnungen sehen wir, dass der erste Antrieb dazu, dieses Lesen dem Geistlichen zu erlassen, von den Laien ausging. Viele in Antiochien sagten, das sei gut r die von der Welt zurückgezogenen Mönche. Chrysostomus (3. Homilie

1) S. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Ka-s bis auf Hieronymus 1840.

2) S. über diesen Gegenstand Tholuk in J. Müller's deutscher Zeitschrift 1850.

über die Geschichte des Lazarus) führt ihnen zu Gemüthe, dass solche, die mitten in den Sorgen dieser Welt leben, der Stärkung durch die Schrift gerade am meisten bedürfen. Er lässt auch die Entschuldigung nicht gelten, dass die Schrift so schwer zu verstehen sei; diesen Einwurf nennt er einen Vorwand zur Trägheit. Er denkt nicht daran, wie es im Mittelalter Gebrauch wurde, aus dem Bibellesen die Entstehung der Ketzereien abzuleiten: vielmehr, sagt er, sind die Ketzereien dadurch entstanden, dass man das Bibellesen vernachlässigte [1]).

Was das Verhältniss der Schrift und der Tradition zu einander betrifft, so ererbte sich aus der ersten Periode die Ansicht, dass der dogmatische Inhalt der heiligen Schrift und der Tradition derselbe sei, dass also diese jene nicht materiell ergänze, sondern dass beide einander zu gegenseitiger Verstärkung dienen. Cyrill von Jerusalem (4. Kat.) verbietet, das mindeste vorzutragen ohne Beweisstellen aus der Schrift. Athanasius hielt die heiligen Schriften für genügend (*αυταρκεις*), um daraus die Verkündigung der Wahrheit zu schöpfen (Or. adv. gentes). Ebenso Augustin de doctrina christ. 2, 9. Eine Abweichung davon ist es, wenn Basilius (de spiritu s. c. 27) aus der Tradition die Lehre ableitet, dass der heilige Geist gleich dem Vater und dem Sohne anzubeten sei. Sehr bedenklich war auch die Art, wie Gregor von Nazianz aus einer Fortentwickelung der Offenbarung das Dogma von der Gottheit des heiligen Geistes ableitete [2]). Es wurde die Ansicht herrschend, dass die in der heiligen Schrift nur undeutlich enthaltenen Lehren durch die Tradition ihr Licht empfingen, dass die Schrift mit Hülfe der dogmatischen Tradition erklärt werden müsse [3]).

So weit ist Augustin nicht gegangen. Er lehrt nirgends, dass die Kirche deswegen der Schrift zu Hülfe kommen müsse, weil sie unklar sei. Aber die göttliche Autorität der Schrift gründet er auf das Ansehen der kirchlichen Tradition. Gegenüber den Manichäern, welche behaupteten, die heilige Schrift, wie sie die katholische Kirche darbiete, enthalte nicht die unverfälschte Lehre Christi, sie allein seien im Besitz der wahrhaften heiligen Schrift, entstand für ihn die Frage: wo finde ich die ächte heilige Schrift?

---

1) D. Arnauld, der Jansenist, hat im 8. Bande seiner Werke eine grosse Menge solcher Zeugnisse zusammengestellt. Aus ihnen hat geschöpft Leander van Ess, Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das nothwendige und nützliche Bibellesen 1808. 1816. Derselbe von der Vortrefflichkeit der Bibel u. s. w. 1814. Als Delbrück in der Schrift über Melanthon 1825 die Semler-Lessingsche Hypothese wieder aufgefrischt hatte, dass die alte Kirche keinen allgemeinen Gebrauch der Schrift zugelassen, da traten gegen ihn Sack, Lücke und Nitzsch in drei theologischen Sendschreiben 1826 auf. — Schon im 18. Jahrhundert hatte C. W. Fr. Walch gegen Semler seine kritischen Untersuchungen vom Gebrauch der heiligen Schriften unter den alten Christen in den ersten drei Jahrhunderten geschrieben 1779.

2) Ullmann a. a. O. S. 305.

3) Die erste Synode von Sirmium sprach sogar ein Anathema aus über diejenigen, welche die Worte: „lasset uns Menschen machen" (Genesis 1, 26) nicht als Anrede des Vaters an den Sohn verstanden.

)iese Frage beantwortete er aus der Autorität, die der katholischen Kirche
ıkommt, als in welcher Alles, ihr Sieg über das Heidenthum, ihre wunder-
are Erhaltung mitten in allen Verfolgungen, ihre Ausbreitung ihren Ur-
prung von Christo beweise. So will er also von der Autorität der Kirche
ie heilige Schrift empfangen. Dabei nimmt er zu Hülfe, was er vom sünd-
chen Elende des Menschen gelehrt hat. So gelangt er zu dem Satze, dass
ie menschliche Seele, in Sünde und Irrthum verstrickt, nicht ohne die Herr-
:haft einer gewichtigen Autorität die christliche Religion erfassen könne [1].
'aher der so oft angeführte und benützte Satz: *ego vero Evangelio non
rederem, nisi me catholicae ecclesiae moveret auctoritas* [2].
)er Glaube an die christliche Wahrheit ist mithin zunächst Autoritätsglaube,
. h. der Glaube ist nichts Anderes, als einen äusserlich uns gegebenen In-
alt mit Vertrauen auf die gebende Autorität durch den Assensus des Wil-
ens in den Intellect aufnehmen. Obwohl nun Augustin, mit Rücksicht auf
eine eigenen Lebenserfahrungen, da ihn die Manichäer durch das Verspre-
:hen rein rationaler Erkenntniss angelockt hatten, lehrt, dass die rein ratio-
ıale Erkenntniss Speise der Gesunden sei, und dass die Seele, wenn sie ver-
gisst, dass sie krank ist, und die Speise der Gesunden geniessen will, ver-
führt und vergiftet wird, so will er doch, dass wir vom Glauben zum Wissen
fortschreiten, obgleich wir diese höhere Stufe hienieden nicht erreichen. Aber
diese Stufe des Erkennens setzt Erfahrung der göttlichen Dinge voraus. In-
dem der Gläubige sich in die göttliche Wahrheit hineinlebt, wird er fähig,
sie — bis auf einen gewissen Grad zu erkennen. Darauf bezog Augustin
die Stelle Jesaia 7, 9 *nisi credideritis, non intelligetis* (nicht rich-
tig übersetzt), dieselbe Stelle, welche Clemens Alexandrinus für dasselbe Ver-
hältniss von Glauben und Wissen angeführt hatte. In dieser Richtung sich
fortbewegend lehrt er, dass zu Rathe gezogen werden soll Christus, der im
inneren Menschen wohnt, Gottes unveränderliche Kraft und ewige Weisheit [3].
Durch solche und ähnliche Sätze ist Augustin Ausgangspunkt für die Mystik
des Mittelalters geworden, sowie durch die früher erörterten Grundsätze die
Stütze der katholischen Hierarchie und ihrer Herrschaft über die Geister.

Die Grundsätze über die Autorität der Tradition sind am schärfsten
ausgeprägt worden von Vincentius Lirinensis, Mönch und Priester im
Kloster Lerinum, † c. 450, Semipelagianer, in der Schrift, die nach Genna-
dius mit Verschweigung des Namens des Verfassers zuerst den Titel führte:
*Peregrini adversum haereticos,* später genannt *tractatus Pere-
grini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus
profanas omnium haereticorum novitates*, noch später *Commoni-
torium adv. et cet.* [4] im Jahre 434 verfasst. Die Schrift ist zu begreifen aus
der theologischen Bewegung im südlichen Gallien. Vincentius geht darauf
aus, den Semipelagianismus gegen den Vorwurf der Neuerung zu verthei-
digen und hingegen den augustinischen Lehrbegriff, aber mit gänzlichem Still-

1) de utilitate credendi c. 9. non sine gravi quodam auctoritatis imperio.
2) contra epistolam Manichaei, quam vocant Fundamenti vom Jahre 397.
3) de magistro c 33. Ritter, Geschichte der Philosophie 6. Bd. S. 241.
4) Commonitorium nennt es der Verfasser selbst im Texte zu Anfange.

schweigen über den hochverehrten Lehrer, als eine Neuerung hinzustellen, wobei er c. 37 eine Secte von Prädestinatianern vorauszusetzen scheint. Aber die Schrift hat eine allgemeinere Tendenz. Sie gilt als Normalschrift des ächten Katholicismus, obwohl sie in einem wesentlichen Punkte es durchaus nicht ist. Zweck des Vincentius ist, feste und allgemeine Regeln aufzustellen, wodurch man den wahren, katholischen Glauben von häretischen Lehren unterscheiden könne. „Es gibt, sagt der Verfasser, zwei Mittel, wodurch man den katholischen Glauben kennen lerne: zuerst die heilige Schrift, dann die Ueberlieferung (*traditio*) der katholischen Kirche." Vincentius erkennt zwar an, dass der Kanon der Schrift vollkommen sei und sich selbst in jeder Hinsicht genüge. „Warum muss denn, fragt er, das Ansehen des kirchlichen Verständnisses (*ecclesiastica intelligentia*) hinzukommen? — Weil nicht alle die Schrift in demselben Sinne verstehen, sondern der eine sie so, der andere sie anders auslegt, woraus grosse Irrthümer entstehen. Darum müssen wir festhalten: was überall, was zu jeder Zeit, was von Allen ist geglaubt worden (*quod ubique*, *quod semper, quod ab omnibus creditum est)*, das ist eben das wahrhaft Katholische. Zu diesem Behufe müssen wir uns richten nach der Allgemeinheit (*universitas)*, nach dem Alterthum (*antiquitas*), nach der Uebereinstimmung (*consensio)*. Nach der Allgemeinheit richten wir uns, wenn wir nur denjenigen Glauben für wahr halten, den die über die ganze Welt verbreitete Kirche bekennt; nach dem Alterthum, wenn wir von den Glaubenssätzen der Vorfahren nicht abweichen; nach der Uebereinstimmung, wenn wir im Alterthume selbst uns an die Sätze aller oder beinahe aller Lehrer uns halten. Was soll also der katholische Christ thun, wenn in der Gegenwart ein Theil der Kirche vom gemeinsamen Glauben abfällt? Was anders, als dass er dem verpesteten und verderbten Gliede die Gesundheit des ganzen Körpers vorzieht? Was soll er aber thun, wenn die Ansteckung eines neuen Irrthums nicht blos einen Theil der Kirche, sondern die ganze Kirche zu beflecken droht? Dann soll er sich an das Alterthum halten, das durch keine List der Neuerung verführt werden kann. Was aber dann, wenn im Alterthum selbst Einige im Irrthum sich befinden? Dann soll er wieder auf die älteren Decrete der Kirche zurückgehen. Was aber dann, wenn so etwas auftaucht, was von den älteren Synoden gar nicht behandelt worden ist? Dann soll er (der katholische Christ) die Meinungen der älteren Lehrer vergleichen, zu Rathe ziehen und befragen, besonders derjenigen, die als vertrauenswürdige Lehrer (*magistri probabiles*) [1]) gehört zu werden verdienen. Und was nicht blos einer oder zwei, sondern was alle einstimmig und beständig gelehrt haben, das soll er zweifellos festhalten."

Auf diesen zuletzt angeführten Fall spitzt sich die ganze Theorie zu. Sie mündet aus in das Bestreben, einen Schutz zu suchen gegen die divergirenden Meinungen der kirchlichen Mächte der Gegenwart, seien es nun Concilien oder einzelne hoch angesehene, einflussreiche Lehrer, so dass durch

1) Diess die älteste Form des Probabilismus, die ganz dem dogmatischen Gebiete angehört. Völlig anders war der spätere, der sittliche Probabilismus, wie ihn besonders die Jesuiten pflegten.

e Autorität der Tradition die Autorität der Kirche, wie sie in den Concilien ler in hervorragenden Lehren der Gegenwart sich darstellt, in bestimmte Gren- ›n, eingeschlossen wird. Aber was jenen Fall selbst betrifft, wobei der Recurs ı die *magistri probabiles* aufgestellt wird, welche Schwierigkeiten sind ımit verbunden! Dass einem Laien nicht zugemuthet werden kann, die einungen der Kirchenlehrer zu erforschen und zu vergleichen, liegt auf der and; aber auch von den meisten Geistlichen wird solches nicht zu erwarten in. So musste die Theorie des Vincentius zuletzt in das doppelte Resultat ıslaufen, dass der Einzelne sein Urtheil mehr und mehr den jeweiligen Be- immungen der Kirche, wie sie ihm durch seinen Geistlichen oder Bischof ›rmittelt wurden, unterwarf und dass er sich nicht in der heiligen Schrift ath holte.

So sehr nun Vincentius auf das Alterthum zurückgeht, so ist er doch eit entfernt davon, das Princip der absoluten Stabilität aufstellen zu wollen. r fordert durchaus in Ausprägung der Dogmen einen Fortschritt *(profec- ıs)*, der freilich keine Alterirung des Glaubens *(permutatio fidei)* in ch schliessen darf. Er unterscheidet den Fortschritt einer Sache, der darin esteht, dass sie in sich selbst erweitert wird, von der Alterirung, wodurch ie in etwas Anderes verwandelt wird. Treffend vergleicht er den Fort- chritt, um den es sich hier handelt, mit dem Wachsthum des menschlichen Körpers, wobei der äussere Habitus verändert wird, aber die Natur, die Per- on dieselbe bleibt. Er setzt hinzu, wenn ein neues Glied hinzugefügt oder in vorhandenes abgeschnitten wird, so leidet darunter der ganze Körper. Nach derselben Analogie soll die Entwickelung des Dogmas vor sich gehen. Allerdings sehr richtige Grundsätze; es kommt nur darauf an, wie sie in ler Anwendung gehandhabt werden [1]).

Fortan verschmolzen sich die Aussprüche der Synoden, besonders der llgemeinen, mit der Tradition und galten als Theile derselben. Alle katho- ischen Synoden wurden nach Apostelgesch. 15, 28 als unter der besonderen Leitung des heiligen Geistes stehend angesehen, deren Entscheidungen mit ler entsprechenden Gesinnung müssten aufgenommen werden. Das erste Beispiel einer Synode, die sich der Leitung des heiligen Geistes rühmte, ist las der Synode von Carthago 252 [2]). Die Synode von Ephesus 431, je mehr ie sich bewusst war, sehr bedeutende Gegner zu haben, behauptete geradezu,

---

1) Es liesse sich z. B. leicht zeigen, dass mit der Eucharistie nicht sowohl ein pro- ectus als eine permutatio erfolgte, dass mit dem sichtbaren Opfer ein neues Glied em Dogma eingefügt wurde, wodurch die Eucharistie eigentlich verunstaltet, zu einem rodigiosum wurde, wie Vincentius sich ausdrückt. Dazu kam, dass das sichtbare pfer von Brod und Wein sich nach und nach in die Opferung des Leibes und Blutes hristi verwandelte. Was Dankopfer war, wurde versöhnendes Opfer. Was eine rheto- sche Figur war (siehe! hier ist das für euch geschlachtete Lamm, – täglich wird Chri- us für die Menschen geschlachtet –), das wird zur dogmatischen Formel gestempelt. 'as ein Opfer war, dessen Gott durchaus nicht bedurfte, um für die Menschen gnädig estimmt zu werden, das wird zur Bedingung sine qua non des Heiles. Was ein blosses edächtniss des Opfers auf Golgatha war, identifizirt sich mit diesem Opfer und setzt ch an dessen Stelle

2) Placuit nobis s. spiritu suggerente etc.

dass der Herr Jesus Christus durch diese Synode Nestorius verdammt habe. Weil die ökumenischen Synoden als Repräsentanten der ganzen katholischen Kirche angesehen wurden, so wurde dadurch die Autorität ihrer Entscheidungen erhöht, wie diess nicht blos Constantin, sondern auch Basilius Magnus (ep. 114) von der Synode von Nicäa bezeugen. Isidor von Pelusium nennt dieselbe Synode von Gott inspirirt. Doch konnte diese Anschauung in der Zeit, wo die Kirche in verschiedene Parteien zerrissen war, gefährlich werden; daher man öfter die ökumenischen Synoden auf dieselbe Linie mit den Provinzialsynoden stellte. Athanasius, der so oft in der Minorität war, warnt davor, auf die Zahl ein besonderes Gewicht zu legen. Augustin suchte im Allgemeinen seinen Gegnern nicht sowohl den ökumenischen Charakter, als die Wahrheit der Entscheidungen der allgemeinen Concilien nach Schrift und Tradition zu beweisen. Er erklärt, dass allein über die Entscheidungen der heiligen Schrift nicht dürfe gezweifelt und disputirt werden; er gibt zu, dass die Provinzialsynoden vor der Autorität der allgemeinen Synoden zurücktreten sollen, dass selbst frühere allgemeine Synoden durch spätere können verbessert werden (de Baptismo c. Donatistos 2, 3), indem, was früher noch verschlossen war, später eröffnet werde. Er gibt ohne Anstand zu, dass Cyprian in der Frage von der Ketzertaufe geirrt habe; er entschuldigt ihn damit, dass zu dessen Zeit die Kirche sich über jenen Punkt noch nicht ausgesprochen hatte.

### Lehre von Gott.

Es lässt sich nicht leugnen, dass dieses Gebiet im Ganzen auf sehr erfreuliche Weise angebaut wurde.

Was das Dasein Gottes betrifft, so galt es zunächst als unbestrittenes Axiom; statt des Beweises für das Dasein Gottes lehrt Athanasius, dass nur eine reine Seele im Stande sei, Gott zu schauen (nach Matth. 5, 8). Ebenso Gregor von Nazianz, wobei er den Grundsatz aufstellt: „die That ist die Grundlage der Erkenntniss". (Orat. 20.) Indessen ist die Erkenntniss Gottes auch durch die Geschöpfe vermittelt, und es werden Ansätze gemacht zu verschiedenen Beweisen für das Dasein Gottes. Gregor von Nazianz und Augustin tragen den physiko-theologischen Beweis vor, indem sie vom Werke auf den Schöpfer schliessen. Bei Diodor von Tarsus finden wir den kosmologischen Beweis, indem er von der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit der Geschöpfe auf eine schaffende Einheit schliesst. Augustin erhebt sich über alle Beweise, indem er zeigt, dass die Idee Gottes allem menschlichen Denken zu Grunde liegt als die Idee der absoluten Wahrheit; insofern hat er den ontologischen Beweis präformirt. Die Einheit Gottes wurde mittelst des Begriffes des vollkommensten Wesens nachgewiesen. Was die Natur und das Wesen Gottes betrifft, so wurde die Unbegreiflichkeit desselben hervorgehoben auch im Gegensatz gegen das Extrem der Arianer. Die Kirchenlehrer erhoben sich zu solcher Höhe der Anschauung, dass sie sogar Bedenken trugen, Gott eine *ουσια* zu nennen, da er *ὑπερουσιος*, über alle Wesen erhaben sei. Augustin geht davon aus, dass Wesen und Natur Gottes alle unsere Sprachmittel und Denkvermögen übersteigen; daher der Satz, dass Gott besser gewusst werde im Nichtwissen als im

Wissen; doch sieht er ein, dass dieses Nichtwissen ein Wissen voraussetzt, ohne welches es nicht als Nichtwissen gewusst würde. Daran reihen sich seine sehr treffenden Bestimmungen über Gottes Wesen, über die göttlichen Eigenschaften, wobei er bemüht ist, die Einfachheit Gottes nicht zu gefährden. — Anthropomorphische Vorstellungen haben wir bei Mönchen gefunden, denen aber andere entgegenstanden. Ebenso thaten sich als Anthropomorphisten und Quartodecimaner hervor Audius und seine Anhänger, die Audianer in Mesopotamien im Anfang c. 340 [1]).

Die Lehre von der Schöpfung wurde von einigen Auswüchsen gereinigt. Die Idee des Origenes aber von zahllosen und anfangslosen Weltenreihen fand auch in dieser Periode Vertreter, zumal an Athanasius. Dass die Welt nicht durch Emanation entstanden, lehrte Basilius im Hexaemeron. Die mosaische Schöpfungsgeschichte verstanden Viele buchstäblich. Augustin dagegen wollte nicht bestimmen, von welcher Art jene Tage, wovon Moses redet, gewesen seien. Man führte auch mehrfach aus, dass die Welt nicht um Gottes willen, noch um ihrer selbst willen, sondern um der Menschen willen von Gott erschaffen worden. Die Güte Gottes galt als Grund der Schöpfung. Bei diesem Satze langt auch zuletzt Augustin an: der gute Gott wollte Gutes schaffen. Derselbe lehrt ganz richtig, dass die Schöpfung nicht in der Zeit vollbracht wurde, sondern mit der Welt wurde die Zeit geschaffen; denn ausser der Welt gibt es keine Zeit, sowie auch keinen Raum. Doch ist Alles, was Gott vollbringt, in seinem ewigen Wesen ohne alle Zeit; die Welt war ewig, der Möglichkeit nach, d. h. im Princip.

Augustin machte aufmerksam auf die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erhaltung. Die Macht des Schöpfers und die Kraft des Allmächtigen und Allerhalters ist die Kraft, wodurch jedes Geschaffene subsistirt. Wenn diese Kraft von den geschaffenen Dingen wiche, so würde ihre Gestalt zerfallen, ihre Natur verschwinden. Die Welt kann keinen Augenblick ohne Gott bestehen. Doch meidet Augustin sorgfältig alle Bestimmungen, die an Pantheismus anstreifen; Alles ist in Gott, aber nicht so, dass Gott der Ort ist, sondern auf rein dynamische Weise. Obwohl Alles ohne Gott nicht wäre, so ist es doch nicht Gott selbst. Die Lehre von der Vorsehung wurde von mehreren Kirchenlehrern sorgfältig ausgebildet. Chrysostomus, Theodoret und Salvian verfassten eigene Schriften darüber. In ächt christlichem Sinne wurde gezeigt, dass die Vorsehung sich auf das Einzelnste erstrecke.

### Die Christologie.

Nachdem die Lehre von Christi Person in Verbindung mit den Streitigkeiten darüber weitläufig erörtert worden, erübrigt noch die Lehre von Christi Werk, von der Erlösung und Versöhnung [2]).

Diese Lehre wurde nicht mit der Sorgfalt bearbeitet, die sie verdiente. Im Ganzen hielt man an der durch Origenes eingeführten

1) S. Neander, Kirchengeschichte 2, 4, 1465 u. ff.

2) S. Baur, die christliche Lehre von der Versöhnung u. s. w. 1838.

Theorie von einer Ueberlistung des Teufels, wobei versucht wurde, die Erlösung und Versöhnung noch auf andere Weise zu begründen. Zuerst kommt in Betracht der auf den Teufel bezogene Begriff der Gerechtigkeit, so dass er die göttliche Gerechtigkeit repräsentirt. Der Teufel hatte nämlich ein Recht auf die Menschen, da sie freiwillig sich in den Gehorsam unter ihn begeben hatten, was am stärksten von Augustin betont wurde. Alle Kirchenlehrer waren darüber einig, dass die Menschen dem Teufel nicht auf dem Wege der Gewalt entrissen werden durften. Der Teufel konnte aber seine Herrschaft nur so lange behaupten, bis er einen Gerechten tödtete, an dem er nichts des Todes Würdiges fand; dieses dadurch begangene Unrecht machte ihn seines Rechtes verlustig [1]). Damit hängt zusammen der dem Teufel gespielte Betrug (*απατη*, *fraus*), wie er zwar nicht von Augustin, aber von Gregor von Nyssa in seinem **λογος κατηχητικος μεγας** dargestellt wird: Jesus bot sich dem Teufel als Lösegeld an für die Befreiung der Menschen aus des Teufels Gewalt. Dieser glaubte an Jesu einen höchst vortheilhaften Tausch zu machen. Denn durch die Menschwerdung waren die göttlichen Eigenschaften Jesu verhüllt, „damit nicht der Anblick der nackten Gottheit den Teufel zurückschrecke." Das Fleisch Jesu diente als Lockspeise, damit, nach der Weise lüsterner Fische, mit der Lockspeise des Fleisches auch die Angel der Gottheit verschlungen würde. So wurde der Teufel auf dieselbe Weise betrogen, wie er einst die Menschen durch die Lockspeise der Lust betrogen hatte. Diese Theorie, bei welcher die Menschheit zu einem Mittel des Betruges herabgewürdigt wird, hebt sich selbst auf durch inneren Widerspruch. — Das Bedenkliche und Anstössige dieser Theorie hat Gregor von Nazianz in hohem Grade erkannt und ausgesprochen; und doch kann er sich von der herrschenden Vorstellung nicht losmachen, gegen die er so ernstlich protestirt [2]). Den Uebergang zu einer Lehrform, welche dem biblischen Begriff von Erlösung und Versöhnung gerecht wird, macht Athanasius in seiner Schrift über die Menschwerdung des Logos. Athanasius selbst wird ergänzt durch Cyrill von Jerusalem (Katechese 13), insofern er die Idee des stellvertretenden Leidens und des unendlichen Werthes desselben hinzunimmt. Was Augustin betrifft, so finden sich bei ihm allerdings Anklänge an die Vorstellung von einer Versöhnung Gottes durch das Opfer am Kreuz, welches mit den alttestamentlichen Opfern verglichen wird und uns von Schuld und Strafe befreit hat. Da aber Gott durch die Sünde nicht verletzt wird, noch verletzt werden kann, so kann Christus Gott nicht eigentlich versöhnt haben; sondern er hat, indem er sein Blut als Lösegeld dem Teufel überlieferte, also innerhalb der Offenbarungssphäre ein Werk gethan, wodurch die Offenbarung der Gerechtigkeit in der Strafe ohne Ungerechtigkeit aufgehoben werden konnte, indess in Gott selbst keine Veränderung und Umstimmung vorgeht. Das Opfer wird Gott dargebracht, er nimmt es an, insofern er will, dass die Menschen nicht ohne Sühne der Gewalt des Teufels entrissen werden. Gott nimmt das Opfer

---

1) So Augustin: justissime dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit.

2) Ullmann S. 455.

, insofern als er in der Welt sich als Gerechter offenbaren will. Der :sdruck, dass Gott das Opfer annimmt, besagt nur soviel, dass durch rbringung desselben dem göttlichen Offenbarungswillen Genüge geschehe. her Augustin viel lieber sagt: wir werden mit Gott versöhnt, als: Gott rd mit uns versöhnt [1]).

## Die Eschatologie.

Der Chiliasmus, der sich in sehr fleischlichen Vorstellungen ausprägt hatte, verschwand in dieser Periode besonders durch das Ansehen gustin's (de civitate Dei 20, 7. 9). Es wurde Grundsatz, dass die Kirche Reich Gottes auf Erden sei. Der Chiliasmus gehörte seinem Wesen h der im Innersten aufgeregten Zeit der Verfolgungen an. Als diese hörten, als mit der christlich gewordenen Staatsgewalt der natürliche uf der Dinge das, was man vom Chiliasmus erwartete, einigermassen zur ihrheit machte, da war dem Chiliasmus der Lebensnerv abgeschnitten.

Was die Auferstehung betrifft, so wurde mit dem Chiliasmus auch Vorstellung einer doppelten Auferstehung aufgegeben. In der Lehre bst treten die früheren beiden Gegensätze einer geistigen und materiellen ffassung hervor, jene bei den Schülern des Origenes, auch bei Chrysostos und, wie oben angeführt, bei Synesius, diese, die materielle Auffassung Epiphanius, Theophilus von Alexandrien und besonders bei Hieronymus, seine Ansicht auf die falsch übersetzte Stelle Hiob 19, 26 gründete [2]).

Demnach nimmt er eine Wiederbelebung der menschlichen Körper bis die Haare und Zähne an, er meint sogar, die Auferstandenen werden *trem* und *genitalia* haben, und doch werden sie der Speisen und der uen entbehren können. Dass wir Zähne haben werden, schliesst er aus n Zähneknirschen der Verdammten, das Wiedererhalten der Haare aus n Spruche: auch die Haare eures Hauptes sind alle gezählt. Alles aber indet er zuletzt auf die Identität des Leibes der Auferstandenen mit dem ibe Christi. Augustin hatte etwas mehr geläuterte Vorstellungen (de et symbolo c. 20. Enchiridion c. 84—92, de civitate Dei 22, 11—21). scheidet sorgfältig Fleisch und Blut aus, als welche das Reich Gottes ht ererben können nach 1 Kor. 15, 50, und hält mit Paulus den Begriff geistlichen Leibes fest. Diese Ansicht retractirte er später in den Rectationen c. 17, insofern er in gewissem Sinne in den Verklärten Fleisch ;ibt, wie bei Christus nach der Auferstehung (Lukas 24, 39). Und so commen seine Vorstellungen doch einen stark sinnlichen Beigeschmack.

---

1) Dorner a. a. O. S. 171 ff.

2) Vulgata: scio enim, quod redemtor meus vivit (unter dem redemtor, גאל nicht Jesus, sondern Gott zu verstehen), et in novissimo die de terra resurrecturus ı (ganz falsch; der גאל wird auftreten auf dem Kampfplatz) et sursum circumdabor e mea (wieder falsch); es ist hier die Hoffnung eines Schauens Gottes nach diesem en ausgesprochen, so dass anstatt circumdabor carne mea zu übersetzen ist: ledig nes Fleisches, ohne mein Fleisch. S. adv. errores Joa. Hieros. op. II. p. 118 sq. Diese che Uebersetzung ist in die lutherische Bibel und in Osterlieder übergegangen.

Dahin gehört auch die Vergleichung mit einer zerbröckelten Statue, die wieder zusammengesetzt wird, wobei es gleichgültig ist, ob der Theil, der ursprünglich das eine Glied gebildet, auf ein anderes Glied verwendet wird. So sei es gleichgültig, ob die Haare der Auferstandenen wieder zu den Haaren kommen u. s. w.

Was das Fegefeuer betrifft, so ist keine Rede davon, dass die Vorstellungen darüber sich schon zum Dogma ausgebildet hätten und eine die Gewissen beherrschende Macht in der Weise, wie es zur Zeit Gregor I. geschah, geworden wären. Die Vorstellung vom reinigenden Feuer, *πυρ καθαρσιον*, bei dem Weltbrande, von Origenes auf Grund der Stelle 1 Kor. 3, 12 ausgesprochen, eignete sich auch Gregor von Nazianz (oratio 39. Ullmann S. 504) an, doch trägt er sie in problematischem Sinne vor: „vielleicht werden erst jenseits manche mit Feuer getauft, welches die Materie verzehrt wie Heu und allen Leichtsinn des Lasters hinwegnimmt. Augustin hat auch die Ansicht vom reinigenden Weltbrande nach 2 Petri 3, 7, welchen aber die Gerechten nicht zu fürchten haben, de civitate Dei 20, 18. Näher spricht er sich über das reinigende Feuer (*ignis purgatorius*) aus, indem er die Stelle 1 Kor. 3, 12 darauf bezieht im Enchiridion c. 88. 89 und de civitate Dei 21, 18, welche Stelle, von ihrem richtigen Sinne entfremdet, fortan ein *locus classicus* für die Lehre vom Fegefeuer wurde. Augustin hält sich nämlich nicht an den ursprünglichen Sinn dieser Stelle, sofern sie sich auf die Lehrweise des Evangeliums bezieht; er verallgemeinert die Sache und bezieht sie auf das christliche Verhalten überhaupt. Er gibt zu, dass nicht vom ewigen, den Verworfenen bereiteten Feuer die Rede sein könne (Matth. 25, 41). Er versteht unter dem Feuer, wovon der Apostel spricht, zunächst die Versuchung der Trübsal (*tentatio tribulationis*) hienieden [1]). Von da einen Schritt weiter gehend, doch ohne etwas Gewisses aufstellen zu wollen, bemerkt er, es sei glaublich, dass so etwas auch nach diesem Leben geschehe [2]). Doch sind von dieser Reinigung die groben Sünder ausgeschlossen, von denen es heisst, dass sie das Reich Gottes nicht ererben werden. Beide Beziehungen, die auf die *tribulatio* in diesem Leben und diejenige im anderen Leben znsammenfassend, lehrt er: „die aber mit kleineren Sünden behaftet und in Loskaufung derselben nachlässig sind, die werden zuvor hienieden durch die bittersten Trübsale ausgekocht oder befreit mittelst Almosen u. s. w. oder sie werden durch jenes reinigende Feuer lange Zeit hindurch gepeinigt." — Unter den kleineren Sünden scheinen Heu, Holz, Stoppeln zu verstehen sein; anderswo versteht er darunter diejenigen, die zwar Vater und Mutter auf fleischliche Weise lieben, aber doch nicht so weit, dass sie dieselben Christo vorziehen. Welche Mannigfaltigkeit der Auslegungen der Stelle! welche Unbestimmtheit zugleich! darunter konnte aber der Irrthum wachsen; besonders bedenklich wurde die Sache, sofern die kirchliche Werkheiligkeit, der sich auch Augustin nicht entzog, aus jenen Vorstellungen Nahrung zog.

1) De civ. D. 21, 26 meint er, man könne auch den Tod, die Verfolgungen u. s. w. zu dieser tribulatio rechnen.

2) Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est.

Was den Zustand der Seligen und Verdammten betrifft, so nahmen einige Kirchenlehrer an, dass die Seele vor der Auferstehung zu Gott komme. Andere nahmen Mittelzustände, der Ruhe oder der Pein *(aerumna)* an, je nachdem die Seele hienieden sich verhalten (Augustin enchiridion c. 109). Erst nach der Auferstehung erfolgt die eigentliche Vergeltung. — Die Seligkeit besteht in erweiterter Erkenntniss, im Umgang mit den Seligen, in der Befreiung von den Banden des Körpers. Gregor von Nazianz setzt die Seligkeit hauptsächlich in die Erkenntniss Gottes, in die innige Verbindung mit Gott. Für Augustin sind unaussprechlicher Gottesfriede und Anschauen Gottes die Hauptbestandtheile der Seligkeit. Die Seligen gelangen zur wahren, vollen Freiheit, so dass sie moralisch nicht mehr sündigen können, wobei die höchste sittliche Freiheit mit der sittlichen Nothwendigkeit zusammenfällt. Sie haben darum die Gewissheit, dass sie niemals aus dem Stande der unsterblichen Seligkeit herausfallen werden (de civ. Dei 11, 13). Sie wissen auch um die Qual der Verdammten, doch ohne dadurch in ihrer Seligkeit gestört zu werden, weil ihr Wille dem göttlichen Willen unterworfen ist. Die Verdammten sind im ewigen Feuer, das die besseren Theologen sich als ein geistiges Feuer dachten. Augustin sieht in der Entfernung von Gott die Verdammniss. Gregor von Nazianz, Basilius und Augustin nahmen Stufen der Seligkeit an, nach Joh. 14, 2. Was die Ewigkeit der Höllenstrafen betrifft, so finden sich noch einige Theologen, welche die Strenge des Dogmas zu mildern geneigt sind, so Didymus von Alexandrien, Gregor von Nyssa oratio cat. c. 8, der die Wiederherstellung aller Dinge im Sinne des Origenes lehrt. — Die Mehrzahl der Theologen nahmen die Ewigkeit der Höllenstrafen an. Augustin stützte sich darauf, dass das den Gottlosen bereitete Feuer ewig sein müsse wie das ewige Leben, in welches die Gerechten eingehen Matth. 25, 41. 46 (enchiridion c. 112). Derselbe nahm Grade der Unseligkeit an, weil nach Matth. 11, 21 Chorazin und Bethsaida härter gestraft werden, als Tyrus und Sidon. Zugleich aber berichtet er, dass einige, ja sehr viele (nonnulli, imo quam plurimi, enchir. c. 112) ein Ende der Höllenstrafen annehmen, sich gründend auf Psalm 77, 10[1]).

## Anhang zur Geschichte der Theologie.

Ueber die Bedeutung des Wortes Dogma seien uns hier einige nachträgliche Bemerkungen gestattet, die sich anschliessen an das, was wir am Anfange der Geschichte der Theologie in dieser Periode bemerkt hatten (S. 242).

Dogma heisst bei den Profanscribenten *statutum, decretum, δογμα συνθειναι* ist so viel *νομον θεσθαι*. Daniel 2, 13. — *Δογμα* heisst das Gebot des Kaisers Augustus, dass alle Welt geschätzt würde, Lucas 2, 1.

---

1) Noch führen wir eine morgenländische Secte nachträglich an, die Hypsistarier, zu denen anfänglich der Vater des Gregor von Nazianz gehört hatte. (Oratio 18 §. 5). Sie haben mit dem Christenthum nichts gemein, sondern ihre Lehre ist ein Gemisch aus jüdischen und heidnischen Religionselementen. Siehe Ullmann, Gregor von Nazianz S. 558. Gieseler, Kirchengeschichte II. 16. 17.

Weiterhin ist *δογμα* religiöses Gebot Ephes. 2, 15. Kolosser 2, 14; an beiden Stellen sind die alttestamentlichen Satzungen gemeint. Der christliche Glaubensgehalt wird im Neuen Testament niemals *δογμα*, sondern *ευαγγελιον*, *λογος θεου*, *κηρυγμα* genannt. — Bei den Stoikern ist *δογμα* Grundsatz, *Axiom*, im Gegensatze gegen Launen, Gefühle, Affecte; daher das Wort von Marc-Aurel (*εις ἑαυτον* 2, 3), *ταυτα σοι αρκειτω, αει δογματα εστω*. So auch bei Cicero (acad. quaestiones 4, 9). *Sapientia neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata.*

Die christlichen Kirchenschriftsteller haben das Wort bald in ihren Sprachgebrauch aufgenommen, aber ihm eine andere Bedeutung gegeben, als welche es im Neuen Testament hat, eine solche vielmehr, welche an die Bedeutung in der philosophischen Sprache erinnert; *δογμα* ist ihnen der feststehende Glaubensinhalt des Christenthums, so bei Ignatius in der Epistel an die Gemeinde zu Magnesia c. 13, wo er sie ermahnt, sich mehr und mehr zu befestigen, *εν τοις δογμασι του κυριου και των αποστολων*. Darin sind noch ungeschieden die, nach unserem Sprachgebrauche, dogmatischen Lehren und die moralischen. Dasselbe ist der Fall bei Cyrill in der vierten Katechese 4, 2: *ὁ της ευσεβειας τροπος εκ δυο τουτων συνεστηκε, δογματων ευσεβων και πραξεων αγαθων*. Offenbar sind hier die *δογματα ευσεβη* auch moralische Lehren; im *commonitorium* des Vincentius von Lerinum umfassen die *coelestis philosophiae dogmata* ebenfalls die ethischen Vorschriften; ebenso bei Chrysostomus homilia 27 in Joannem: *ὁ χριστιανισμος μετα της των δογματων ορθοτητος και πολιτειαν ὑγιαινουσαν απαιτει*. Die Scheidung von Dogmatischem und Ethischem ist angedeutet von Sozomenus H. E. 2, 44, wo *δογμα* und *ηθικη διδασκαλια* von einander unterschieden werden; auch noch bei Basilius de spiritu c. 27, *αλλο γαρ δογμα και αλλο κηρυγμα. το μεν γαρ σιωπαται, τα δε κηρυγματα δημοσιευεται*; das *δογμα* umfasst hier gewiss die Glaubenswahrheiten; die sittlichen Gebote werden gewiss nicht als esoterisch behandelt. Auf der anderen Seite umfassen die *κηρυγματα* gewiss beides, Dogmatisches und Ethisches. In der Neuzeit wird Dogma durchaus von den eigentlichen Glaubenswahrheiten im Unterschied von den ethischen Vorschriften verstanden. Sodann werden die von den allgemeinen Synoden sanctionirten Lehrsätze öfter allein Dogmata genannt [1]), doch ohne allen Grund im Sprachgebrauche; nur soviel steht fest, dass die Dogmen durch die kirchliche Sanction um so grössere Autorität erhalten. Hauptsächlich ist dieses festzuhalten, dass Dogma der begriffliche Ausdruck einer Glaubenswahrheit ist. Damit ist zugleich dieses gesagt, dass es nicht blos Privatmeinung dieses oder jenes Lehrers ist. Ein einzelner Lehrer für sich betrachtet, kann kein Dogma schaffen. Es wird immer vorausgesetzt, dass das Dogma das Glaubensbewusstsein einer religiösen Gemeinschaft ausdrückt; es ist aber keineswegs nöthig, dass es durch Synodalbeschlüsse als solches bestätigt worden sei. So sind laut vorstehender Darstellung Dogmen aufgestellt worden, die durchaus nicht Gegenstand der Controverse, noch auch Gegenstand von Synodalbeschlüssen geworden.

1) **Hasse, Kirchengeschichte 1, 153.**

# Dritter Abschnitt[1]).

## Geschichte der Kirchenverfassung, Kirchenzucht, Kirchenspaltungen. Das Dogma von der Kirche.

### §. 1. Verhältniss des Klerus zum Staate und zur bürgerlichen Gesellschaft.

Es war in der Natur des Christenthums sowie in der des Menschen gegründet, dass jenes zunächst mit dem Staat einen blutigen Kampf zu bestehen hatte. Es war diess aber auch heilsam für die Kirche. Denn es sollte auf diese Weise das Bewusstsein ihres vom Staate verschiedenen Wesens, ihrer eigenthümlichen Bestimmung mit unauslöschlichen Zügen ihr eingeprägt werden. Hätten die römischen Kaiser von Anfang an das Christenthum angenommen, — um einen unmöglichen Fall zu setzen, — so wäre die Kirche ungeachtet ihres himmlischen Ursprungs mit dem Staate völlig verschmolzen worden. Es kam aber, wie wir gesehen, die Zeit, wo der Staat im Interesse der Selbsterhaltung die Kirche als zu Recht bestehend anerkannte, den Bund mit ihr einging und ihr seinen Schutz angedeihen liess. Dadurch wurde sie in ihrem äusseren Zustande befestigt und befördert, in die civilisatorischen Aufgaben des Staates verflochten und berufen, den Uebergriffen der rohen Staatsgewalt Einhalt zu thun. Sie gerieth aber öfter in sklavische Abhängigkeit vom Staate und wurde dadurch in ihrem inneren Bestande geschädigt und in ihrer Wirksamkeit gehemmt.

Zuerst begegnen wir einer Reihe von Vergünstigungen, welche die christlichen Kaiser der Kirche und insbesondere den Geistlichen ertheilten, wodurch das Ansehen derselben einen bedeutenden Aufschwung nahm, der hierarchische Charakter sich befestigte, die Kirche in den Stand gesetzt wurde, grossen Einfluss und grosse Wohlthätigkeit auszuüben. Die Geistlichen wurden durch Constantin von den Municipalämtern befreit und die Kirchen von gewissen ausserordentlichen Lasten und Frohndiensten befreit. Die Entscheidungen, welche die Bischöfe in kirchlichen Angelegenheiten und als gewählte Schiedsrichter *ex compromisso* in bürgerlichen Angelegenheiten gaben, erhielten, nachdem sie schon lange im Gebrauche gewesen, durch ein Gesetz vom Jahre 408 gesetzliche Bestätigung. Die Geistlichen wurden sogar an dieses Gesetz gebunden und in Disciplinarsachen an geistliche Gerichte, sei es des Bischofs, sei es der Synoden. Das bischöfliche Recht der Oberaufsicht über die Sitten nahm nun eine grosse Bedeutung an und wirkte auch insofern wohlthätig, als selbst die obrigkeitlichen Personen sich demselben unterwerfen mussten. Mit dieser Aufsicht hing zusammen das Recht der Fürsprache bei der weltlichen Obrigkeit, wie es früher die Vestalinen ausgeübt hatten. Diese Fürsprache

1) S. im Allgemeinen das S. 152 bereits angeführte Werk von Plankh, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung.

wurde besonders auch für solche verwendet, welche zum Tode verurtheilt waren, selbst für ganze Städte und Provinzen. Rechtschaffene Geistliche führten den obrigkeitlichen Personen ihre Verpflichtung zu Gemüthe, auf sie, die Bischöfe zu hören [1]). Auch das Recht des Asyls wurde von den heidnischen Tempeln auf die christlichen Kirchen übergetragen, zunächst als Gebrauch. Wie Eutropius dieses Recht aufzuheben suchte und zuletzt doch zu demselben seine Zuflucht zu nehmen gedrängt wurde, haben wir in der Geschichte des Chrysostomus gesehen. Kaiser Theodosius bestätigte förmlich 431 dieses Asylrecht.

Während die Kirche diese Vergünstigungen erhielt, wurden auch ihre Einkünfte bedeutend vermehrt durch die Kaiser, welche ihr aus dem Gemeindevermögen der Städte, der heidnischen Tempel, der ketzerischen Kirchen reichliche Beiträge zufliessen liessen, und welche die Erlaubniss gaben, Erbschaften und Schenkungen anzunehmen. Wenn dadurch gewissenlose Bischöfe sich zu Erbschleichereien verleiten liessen, so gab es Andere, welche jeden Schein davon mieden und aus christlichem Antriebe auf Vermächtnisse Verzicht leisteten, welche sie nach dem bürgerlichen Rechte hätten annehmen können. Doch war das Uebel der Erbschleicherei schon soweit eingerissen, dass Valentinian I. 370 ein Gesetz dagegen erliess, wobei Hieronymus, in Beziehung auf das Aergerniss, welches römische Geistliche gaben, mit Recht bemerkt: „über das Gesetz beklage ich mich nicht, sondern es thut mir leid, dass wir ein solches Gesetz verdient haben.“ — Die Lichtseite der Bereicherung der Kirche ist die Wohlthätigkeit, welche sie dadurch zu üben befähigt wurde. Es entstanden Anstalten zur Aufnahme von Fremden, Armen, Greisen, Wittwen, Waisen, Kranken. In Cäsarea gründete Basilius so grossartige Anstalten dieser Art, dass Gregor von Nazianz sie eine Stadt im Kleinen nannte (in der Leichenrede auf Basilius). Theodoret, Bischof von Kyros, obschon er einen armen Kirchensprengel hatte, erübrigte doch so viel, dass er zum Besten der Stadt Säulengänge, zwei grosse Brücken erbauen, einen Canal aus dem Euphrat in die Stadt leiten liess und die öffentliche Badeanstalt verbessern konnte. Diese philanthropischen Bestrebungen gereichten der Kirche so augenscheinlich zum Vortheil, dass Kaiser Julian sie auf den Boden des restaurirten Heidenthums zu verpflanzen sich abmühte.

Im persönlichen Verhältniss der Kleriker, besonders der Bischöfe zu den Kaisern und obrigkeitlichen Personen zeigt sich ein merkwürdiger Contrast von Ueberordnung und Unterordnung. Die Bischöfe hatten von Alters her den höchsten Begriff von den Vorzügen des Priesterthums (*ἱερωσυνη*). Schon die apostolischen Constitutionen 2, 26 u. ff. stellen den Grundsatz auf, dass sie als geistliche Väter höher zu halten seien, als die leiblichen Eltern, höher als die Könige. „Soviel besser die Seele ist, als der Leib, soviel besser ist das Priesterthum als das Königthum. Ihr sollt den Bischof lieben als den Vater, fürchten als den König, ehren als den Herrn.“ Chrysostomus (de sacerdotio 3, 1) eignet sich dieselbe Anschauung an: „das Priesterthum ist über die Königswürde so erhaben

1) Augustin an den Tribun Marcellin: audire te episcopum convenit jubentem.

e der Geist über das Fleisch." Entsprechend waren die Ehrenbezeugungen, e den Bischöfen von Kaisern und Kaiserinnen ertheilt wurden; sie beugn das Haupt vor ihnen und küssten ihre Hände. Der Bischof von Trilis schrieb sogar der Kaiserin Eusebia, Gemahlin des Constantius, die edingungen vor, unter welchen er vor ihr erscheinen werde; sie solle, bald er eingetreten, ihm entgegen kommen, den Kopf beugen, um sein Segen zu empfangen, darauf werde er sich niedersetzen, sie aber voll hrfurcht solle stehen bleiben, und erst, wenn er sie geheissen, sich niersetzen. So wartete die Gemahlin des Kaisers Maximus dem Bischof lartinus sogar einmal bei Tische auf. Daher die Klage und Rüge des lieronymus über den Hochmuth der Bischöfe und die Mahnung: Bischöfe nd Presbyter sollen nicht vergessen, dass die Gemeindeglieder Mitknechte, ber nicht Knechte seien. Aber schon die Ehrentitel, die ihnen gegeben urden, oder die sie sich auch untereinander gaben, waren eine fortwähende Reizung zum hierarchischen Hochmuthe [1]).

Ungeachtet dieser hohen Stellung standen die Bischöfe in mehrfacher linsicht in einem Verhältniss der Abhängigkeit vom Staate. Sie erkannen die Kaiser als ihre obersten Richter an, geschützt gegen alle Strafgeetze durch die Majestät der Herrschaft (*imperii majestas*). Dadurch, dass nanche Bischöfe theils durch die Kaiser selbst, theils unter ihrem Einfluss ewählt wurden, so besonders die Bischöfe von Constantinopel, befestigte ich die Abhängigkeit der Kirche vom Staate. Dazu trugen auch die theogischen Streitigkeiten bei. Der Umstand, dass die Kaiser die allgemeien Synoden beriefen und sie durch ihre Commissäre präsidirten, beweist war an sich noch nicht, dass die Kaiser auf die synodalen Bestimmungen influss hatten. Die Kaiser selbst erklärten sich für incompetent, und enn sie es vergassen, so wurde es ihnen von den Bischöfen in Erinnerung ebracht. Indem aber die Kaiser die Synodalbeschlüsse bestätigten und auch e nöthigen Verordnungen zu ihrer Durchführung gaben, waren sie es, e der That nach die Entscheidung gaben. Nur diejenigen, gegen welche e Entscheidung ausfiel, protestirten gegen die Einmischung der Staatswalt. Uebrigens kam die erste Aufforderung, sich in die Angelegeniten der Kirche zu mischen, von einer kirchlichen Partei, von den Dotisten, die nun freilich gar sehr sich beklagten, als die Entscheidung gen sie ausfiel. Am Ende der Periode, auf der Synode von Constantipel im Jahre 448 wurde zum ersten Male dem christlichen Kaiser, nach m Vorgange der heidnischen Kaiser, priesterliche Würde beigelegt, inm die Bischöfe ausriefen: „langes Leben dem Hohenpriester, dem Kair." Wie devot lautet auch die Anrede der Väter von Chalcedon an Theodos II.! „durch dich ist der orthodoxe Glaube befestigt, die Häresie verhtet worden. Gott allein hat das ausgerichtet. Himmlischer König, schütze den irdischen; das ist das Gebet der Gemeinden, das ist das bet der Hirten." Doch erst unter Justinian bricht sich der eigentliche

1) Die Bischöfe wurden genannt *δεσποτης ὁσιωτατος, αιδεσιμωτατος, ἡ ση ηστοτης, μακαριωτης, ἁγιοτης, σου ἡ αγιωσυνη*, dominus beatissimus, sanctissimus, erendissimus, beatitudo, sanctitas tua. Papa hiess jeder Bischof im Abendlande.

Byzantinismus Bahn. Man hat geglaubt, dass Constantin selbst die entgegengesetzte Theorie vom *jus circa sacra,* was der Obrigkeit zukomme, im Unterschiede vom *jus in sacra,* welches das Vorrecht der Geistlichkeit sei, aufgestellt habe. Allein auf eine bei einem Gastmahle halb scherzend hingeworfene Bemerkung, wobei die Wortstellung selbst die Rede doppelsinnig erscheinen lässt, kann nicht ein solches Gewicht gelegt werden[1].

## §. 2. Innere Verhältnisse des Klerus.

Zuvörderst zu erwähnen ist die Vermehrung der kirchlichen Aemter und Würden, herbeigeführt durch die grössere Ausdehnung der Kirche, das vermehrte kirchliche Cerimoniell, aber auch durch den sich befestigenden hierarchischen Geist. Es gab jetzt also Archipresbyter, Archidiakonen, Oekonomen als Verwalter des Kirchenvermögens, Syncelli, als Hausprälaten der Bischöfe, Notarien, welche bei den kirchlichen Verhandlungen das Protocoll führten, Parabolanen, Krankenwärter, so benannt, weil sie bei ihrem Berufe ihr Leben aussetzten, wovon es im Jahr 418 in Alexandrien 600 gab, Copiaten, Todtengräber, *fossores,* die, wo nicht selbst Kleriker, doch zum Klerus in naher Beziehung standen, wovon es in Constantinopel unter Theodosius II., 1100 gab, die dieser Kaiser jedoch auf 950 reducirte. Leicht wurde es, alle diese Aemter zu besetzen, da bei den grossen Vortheilen, die der geistliche Stand darbot, der Zudrang zu demselben sehr gross wurde, so dass die Kaiser sogar durch Gesetze demselben Einhalt thun mussten.

Die genannte Vermehrung der Kirchenämter hing zusammen mit der Erhöhung der bischöflichen Macht. Der Klerus wurde dem Bischof völlig unterworfen; alle Geistlichen waren vom Bischof gewählt, von ihm besoldet, dem auch die Verwaltung des Kirchenvermögens oblag (daher die Notarien). Die Landbischöfe oder Chorepiskopen wurden den Stadtbischöfen völlig untergeordnet, seit dem vierten Jahrhundert keine neuen bestellt, daher sie bald gänzlich verschwanden. Mit der Erhöhung der bischöflichen Macht vermehrten sich auch die Geschäfte, worüber rechtschaffene Bischöfe, Chrysostomus (de sacerdotio 3, 18), Augustin und Andere bitterlich kla-

1) Euseb de vita Constantini 4, 24; da sagt der Kaiser seinen Gästen, den Bischöfen, sie seien Bischöfe *των εισω της εκκλησιας*, er, der Kaiser, sei Bischof oder Aufseher *των εκτος της εκκλησιας*. Es frägt sich, ob der Artikel *των* masculinum oder neutrum ist; zu jenem Sinn passt einestheils was folgt: Constantin *τους αρχομενους ἁπαντας επεσκοπει*; anderntheils passt es nicht, indem ja Constantin so eben gesagt hat, er sei Bischof derer, die draussen sind, während die in der Kirche sind, unter den Bischöfen stünden. Nimmt man das masculinum des Artikels an, so will der Kaiser sagen, er sei der Bischof oder Aufseher der Heiden und auch der Christen, dieser aber nur in Beziehung auf ihre bürgerlichen Verhältnisse; so Gieseler 1, 2 S. 183. Nimmt man das neutrum des Artikels an, so sind *τα εκτος τ. εκκλ.* die politischen Verhältnisse, worüber Gott den Kaiser zum Aufseher gemacht habe, um Alles so einzurichten, damit seine Unterthanen zu einem frommen Leben hingeleitet würden. Neander 2, 1. 283. Aehnlich Heinichen im Excurs zu dieser Stelle in seiner Ausgabe des Lebens Constantin's; die Auslegung Neander's möchte doch am Ende den Vorzug verdienen.

en. Augustin verdachte es dem Apostel Paulus, dass er 1 Kor. 6 die hristen angewiesen habe, die unter ihnen obwaltenden Rechtsstreitigkeiten nter sich zu schlichten; denn seit Ausbildung der bischöflichen Verfassung alt es als ein Theil der bischöflichen Amtsverwaltung, diese Streitigkeiten ı schlichten. Der Bischof wurde übrigens wie früher gewählt durch die uffragien des Klerus, mit Beistimmung benachbarter Bischöfe, mit Zu- immung des Volkes. Gefiel der Gewählte dem Volke, so rief es: *αξιος*, *ene meritus, bene dignus.* Gefiel er nicht, so rief es: *αναξιος*, *indignus.* m lateinischen Abendlande wurde auf diese Theilnahme der Gemeinde ifrig gehalten. Leo I., der strenge Hierarch, stellte als Regel auf: wer llen vorstehen soll, der soll auch von Allen gewählt werden 1).

Gegen die Verweltlichung des geistlichen Standes, den Zudrang Un- rürdiger in denselben, gegen geistliche Herrschsucht und Heuchelei, gegen las Vergessen der priesterlichen Pflichten ist des Chrysostomus Schrift vom Priesterthum gerichtet, worin er besonders dieses hervorhebt, dass der Prie- ster die Gabe der Rede haben und ausbilden solle, nach dem Vorbilde des Apostels Paulus, der durch seine Reden mehr als durch seine Wunder so grossen Erfolg erzielte. Dabei stellt er doch die eigentliche Priesterwürde n den Vordergrund. Die Priester sind es, denen der Sohn, nachdem ihm ler Vater das Gericht übergeben, dasselbe gänzlich anvertraut hat (Joh. 20, 23). Aber nicht blos das; ohne die Priester werden wir weder der Erlösung, noch der verheissenen Güter theilhaftig. „Wenn Niemand in das Himmelreich eingehen kann, der nicht durch das Wasser und den heiligen Geist wiedergeboren ist, wenn derjenige des ewigen Lebens verlustig ist, ler nicht isst das Fleisch des Herrn und nicht trinkt sein Blut, dieses alles aber durch Niemand anders als durch jene heiligen Hände, des Priesters nämlich, — vollbracht wird, wie wird wohl Jemand ohne sie dem Feuer der Hölle entfliehen können? Durch sie ziehen wir Christum an, — sie sind die Urheber (*αιτιοι*) unserer Geburt aus Gott, der seligen Wieder- geburt (3, 5)." So befestigt sich mehr und mehr die Priesteridee als eine Vermittlung zwischen Gott und der zu erlösenden Menschheit.

Wenn aber von den Kirchenlehrern die Ehelosigkeit als wesentlicher Bestandtheil der christlichen Vollkommenheit behandelt wurde, wenn so viele Laien aus diesem Grunde die Ehe mieden, wenn dieser Zug unter den Laien mächtig um sich griff, — im Mönchthum, — so war die Rück- wirkung davon auf den geistlichen Stand unausbleiblich. Dass die Monta- nisten die ersten gewesen, welche für die Verwalter der Sacramente das ehelose Leben forderten, schadete der Sache nicht; sie war zu tief in der Anschauung der damaligen Zeit gegründet. Uebrigens leistete der ur- sprünglich christliche Geist noch manchen Widerstand. Das Concil von Elvira in Spanien 305. c. 33, mit seinem Verbote der Ehe für die drei obe- ren Grade der Geistlichkeit ist in jener Zeit eine vereinzelte Erscheinung. Als auf dem Concil von Nicäa 325 die Mehrheit der Bischöfe darauf dran- gen, jenes Verbot auf die ganze Kirche auszudehnen, widersetzte sich

1) Qui praefecturus est omnibus, ab omnibus eligatur. Vgl. die Wahl des Ambrosius um Bischof S. 225.

Paphnutius, Bischof einer Stadt der oberen Thebais. Sein Wort machte um so mehr Eindruck, als er Confessor war und in der letzten Verfolgung des einen Auges beraubt worden, selbst ehelos lebte und von früher Jugend an sich der grössten Enthaltsamkeit befliss. Er machte auf die Gefahren aufmerksam, welche aus solcher Massregel entstehen könnten, und nannte die Ehe unbefleckt und ehrenhaft; daher genüge es, dass Niemand nach der Aufnahme in einen der drei oberen Grade des Klerus eine Ehe eingehe (Sokrates 1, 11). Dieser geläuterten Ansicht hätte es besser entsprochen, die Ehe der Geistlichen völlig zu gestatten. Durch halbe Massregeln dieser Art, wie sie in der katholischen Kirche häufig sind, ist viel Unheil angerichtet worden. In der griechischen Kirche erhielt sich eine mildere Praxis. Eustathius, Gründer des Mönchthums in Armenien, der die Ehe überhaupt verwarf, wurde nebst seinen Anhängern durch die Synode von Gangra in Paphlagonien verdammt; es wurde dabei namentlich festgesetzt, dass die bei verheiratheten Priestern nicht communiciren wollten, Anathema sein sollten. In der griechischen Kirche wurde es herrschende Sitte, dass die Bischöfe ehelos lebten und dass, wenn sie bei dem Amtsantritt verheirathet waren, sie ihre Frauen entliessen. Doch gibt es viele Beispiele von verheiratheten Bischöfen im 5. Jahrhundert, z. B. Synesius, der Vater des Gregor von Nazianz, vielleicht Gregor von Nyssa. Anders im Abendlande. Bischof Siricius von Rom verbot 385 in einem Briefe an Bischof Himerius von Taraco in Spanien die Ehe für Bischöfe, Presbyter und Diakonen. Leo I. dehnte dieses Verbot auch auf die Subdiakonen aus. Doch gab es noch immer genug Fälle, wo das Verbot nicht gehalten wurde.

## §. 3. Die Patriarchalverfassung, besonders im Oriente.

Schon in der ersten Periode war eine über die bischöfliche Diöcese oder Parochie weit hinaus reichende Verbindungsform, die Metropolitanverfassung, entstanden. In dieser Periode kam nichts Neues von Bedeutung hinzu, sondern, was bis dahin durch schweigende Uebereinkunft gebräuchlich gewesen, wurde durch Synodalbeschlüsse geordnet und bestätigt. Es betraf diess sowohl dasjenige, wodurch die Metropoliten über die anderen Bischöfe eine gewisse Macht ausübten, als auch die Dinge, worin sie den anderen Bischöfen gleichgestellt wurden [1]).

Die Hierarchie schritt in dieser Periode zu einer neuen Verbindungsform fort, insofern die Bischöfe mehrerer Provinzen nebst ihren Metropoliten einer gewissen Zahl von angesehenen Bischöfen untergeordnet wurden. Die Anfänge davon haben wir schon in der vorhergehenden Periode gefunden. Die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien waren so wie durch den Reichthum und das Ansehen ihrer Residenzstädte, so auch dadurch vor den übrigen Bischöfen ausgezeichnet, dass sie viel grössere Eparchieen hatten und demnach wohl schon mehrere Metropoliten ihnen mehr oder weniger untergeben waren. Die Synode von Nicäa 325 Kanon

1) Der neunte Kanon des Concils von Antiochien vom Jahre 341 ist hiefür massgebend. S. Gieseler K. G. I. 359. Note 4.

bestätigte diese alte Einrichtung mit den Worten: „die alte Sitte, die
Egypten, Libyen und Pentapolis stattfindet, soll ferner ihre Gültigkeit be-
ılten, dass der Bischof von Alexandrien über alle diese Gewalt habe,
ı diess auch bei dem römischen Bischof Gewohnheit ist, so sollten auch
Antiochien und in den übrigen Provinzen den Kirchen ihre Vorrechte
halten bleiben[1]).“ Was römische Herrschsucht aus diesen Worten gemacht,
ıvon wird bald die Rede sein. Hier wollen wir nur noch bemerken, dass
ısselbe Concil im vierten Kanon die Provinzialsynode als die höchste
rchliche Instanz anerkannte.

Jene Verbindungsform wurde während der arianischen Streitigkeit
ɔch mehr ausgebildet. Denn die Provinzialsynoden waren öfter zu schwach,
m den mächtigen Gegnern Widerstand zu leisten, daher man, der grös-
ɜren Sicherheit wegen, zu grösseren hierarchischen Verbindungen seine Zu-
ucht nahm. Anders aber wurde das Verhältniss im Morgenlande, anders
n Abendlande ausgebildet. Im Morgenlande wurde die Ausbildung da-
urch begünstigt, dass man die kirchliche Eintheilung nach der neuen po-
itischen des Reiches einrichtete. Constantin hatte nämlich das Reich in
'räfecturen, diese in Diöcesen, die Diöcesen in Provinzen eingetheilt. Die Prä-
ectur des Orients bestand 1) aus der Diöcese des Orients, Hauptstadt An-
iochien; 2) aus der Diöcese Egypten, Hauptstadt Alexandrien; 3) Diöcese
Asien, Hauptstadt Ephesus; 4) Dioecese Pontus, Hauptstadt Caesarea in
Kappadocien; 5) Dioecese Thracien, Hauptstadt Heraclea, später Constan-
inopel. Die Bischöfe derselben Dioecese traten in nähere Verbindung mit
lem Bischof der Hauptstadt. Was Constantinopel betrifft, das bald an die
Stelle von Heraclea getreten, so vereinigten sich mehrere Umstände, um
len dortigen Bischöfen grössere Ehre zu verschaffen, vor allem das An-
ehen der Kaiserlichen Residenzstadt, sodann der Umstand, dass immer-
ort Bischöfe aus verschiedenen Theilen des Reiches am Hofe verweilten,
lie öfter, unter dem Vorsitz des Bischofs der Residenzstadt zu einer Sy-
ɪode (*συνοδος ενδημουσα*) zusammentraten. Daher der Einfluss jenes Bi-
chofs weit über die Dioecese Thracien hinaus reichte. Die zweite oeku-
nenische Synode vom Jahre 381 bestätigte im zweiten Kanon dieses Ver-
ıältniss, erhob die Diöcesansynode über die Provincialsynode zur höchsten
irchlichen Behörde und erkannte dem Bischof von Constantinopel den
rsten Rang nach dem Bischof von Rom zu und zwar mit Rücksicht auf
ie politische Bedeutung der neuen Hauptstadt des Reiches[2]).

So erscheinen also die Bischöfe von Constantinopel, Alexan-
rien, Antiochien, Ephesus und Caesarea — nebst demjenigen von
om als an Rang und Macht über die anderen hervorragend; sie hiessen
xarchen (im vierten Jahrhundert noch Ehrentitel aller Metropoliten),

---

1) *τα αρχαια εθη κρατειτω, τα εν Αιγυπτῳ και Λιβυῃ και Πενταπολει, ὥστε ν Αλεξανδρειας επισκοπον παντων τουτων εχειν την εξουσιαν· επειδη και τῳ τῃ Ρωμῃ επισκοπῳ τουτο συνηθες εστιν: ὁμοιως δε κατα την Αντιοχειαν και ταις αλλαις επαρχιαις τα πρεσβεια σωζεσθαι ταις εκκλησιαις.*

2) Kanon 3. *τον μεντοι Κονσταντινου πολεως επισκοπον εχειν τα πρεσβεια ς τιμης μετα τον της Ρωμης επισκοπον, δια το ειναι αυτην νεαν Ρωμην.*

Patriarchen, im vierten Jahrhundert Ehrennahme jedes Bischofs, Erzbischöfe. Indess ging in der Zahl und Macht der Patriarchen bald eine Aenderung vor. Die herrschsüchtigen Bischöfe von Neu-Rom machten Eingriffe in die benachbarten Dioecesen Asien und Pontus und brachten es dahin, dass das Concil von Chalcedon (Kanon 28) ihnen völlig gleichen Rang mit dem Bischof von Rom einräumte, ihnen die Oberaufsicht über die Diöcesen Thracien, Asien und Pontus übergab, in Folge welcher Bestimmung die Patriarchen von Ephesus und Caesarea von ihrem Range zurücktraten. Zu der genannten Erhebung des Stuhles von Constantinopel hatte die Politik der oströmischen Kaiser wesentlich beigetragen. Sowie sie Neu-Rom dem Alt-Rom (*πρεςβυτερα Ρωμη*) völlig gleichstellten, so wollten sie auch, dass der Bischof von Neu-Rom dem von Alt-Rom an Rang gleichkäme. Sie fanden in den Vätern von Chalcedon willige Vollstrecker ihres Willens. Im betreffenden Kanon hoben diese sorgfältig hervor, dass die älteren Väter dem Bischof von Alt-Rom desswegen den Vorrang zugestanden, weil Rom die Hauptstadt des Reiches war[1]), und dass um derselben Ursache willen die Bischöfe dem Bischof von Neu-Rom dieselben Vorrechte[2]) ertheilten.

Dem Bischofe von Jerusalem war es indessen gelungen, sich zur Patriarchen-Würde aufzuschwingen. Das Concil von Chalcedon gab ihm Palästina als kirchliches Gebiet. Also bestanden nun mehr vier Patriarchen im Morgenlande, die von Constantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem. Der Umfang ihrer Macht war folgender: Sie ordinirten die Metropoliten, beriefen die Bischöfe ihrer Dioecesen zu einer Diöcesansynode und bildeten in Verbindung mit denselben die höchste Appellationsinstanz in kirchlichen Sachen der Dioecese. Als die höchsten Repräsentanten der katholischen Kirche angesehen, galten sie dafür, dass sie durch ihre Gemeinschaft untereinander die Einheit der Kirche darstellten und dass ihre Beistimmung erforderlich sei, um Beschlüsse für die ganze Kirche zu fassen. Daher für sie der Titel *episcopus universalis* erfunden wurde, den auf der zweiten Synode von Ephesus ein elender Schmeichler unter den Bischöfen dem Dioskur, doch ohne weiteren Folgen, beilegte. Endlich erhielt der Bischof von Constantinopel zu Chalcedon das Vorrecht, Appellationen aus andern Diöcesen anzunehmen, — welcher Gebrauch seit alter Zeit in Rom stattfand; deutlich ist das Bestreben, den Stuhl von Neu-Rom dem von Alt-Rom in Allem gleichzustellen. Uebrigens umfassten diese Patriarchen-Diöcesen nicht das ganze römische Reich, geschweige denn die ganze Christenheit.

## § 4. Der Bischof von Rom.

Indess im Morgenlande verschiedene kirchliche, mehr oder weniger von einander unabhängige Verbindungen mit monarchischer Zuspitzung entstanden, neigte sich im Abendlande die Entwicklung der Hierarchie dahin,

1) *δια το βασιλευειν την πολιν εκεινην.*
2) *τα ισα πρεσβεια.*

inem Bischof den Primat über alle andern zu ertheilen, doch ohne dass ess eigentlich durchgeführt wurde.

Die römischen Bischöfe waren von Alters her ausgezeichnet durch ren grossen Metropolitensprengel[1]), durch den Reichthum an liegenden ıd beweglichen Gütern, durch das politische Ansehen von Rom, sodann s Inhaber der vorzüglichsten und im Abendlande einzigen *sedes apostolica*, ɜr *cathedra Petri*, welche letztere Eigenschaft besonders im Abendlande rsache der Verehrung gegen Rom war.

Auf dieser Grundlage wurde nun fortgebaut. Zuerst kommen hier ı Betracht Kaiserliche Rescripte und Synodalbestimmungen. Die Synode on Sardica 347 ertheilte dem römischen Bischof Julius das wichtige Vorecht, dass der von einer Synode verurtheilte Bischof an den römischen ischof appelliren dürfe. (c. 3.) Es war diess eine Wohlthat für diesen der jenen Bischof, wenn er im Gewirre der theologischen Streitigkeiten on einer Synode ungerecht behandelt worden, wie denn die Bestimmung nit Beziehung auf Athanasius getroffen wurde. Zur Appellationsinstanz ignete sich aber im Abendlande Rom am besten. Uebrigens sollte der ömische Bischof die Sache einer Commission übertragen, wobei man voraussetzte, dass er ihre Entscheidung genehmigen werde.[2]) Es ist aber die 'rage, ob diese sardicensischen Kanones je eigentlich in Wirksamkeit traten. So viel ist gewiss, dass die afrikanische Kirche sie nicht als rechtskräftig nerkannte. Von geringerer Bedeutung war das Rescript, wodurch Kaiser ratian 378 dem römischen Bischof die Entscheidung über alle in dem ampfe der zwei Bewerber um den römischen Stuhl verflochtenen Bischöfe Damasus und Ursicinus) übertrug, wobei er ihm auch die dazu nöhige Unterstützung der weltlichen Behörden gewährte. Ungleich mehr rlangte 445 Leo I. von dem schwachen Valentinian III., dass der römische Bischof als Oberhaupt der ganzen abendländischen Kirche aufgestellt wurde, ei Anlass der Streitigkeit mit Hilarius, Bischof von Arelate, für den mehrere gallische Bischöfe Partei ergriffen hatten. In dem desshalb gemachten Gesetze war gesagt, dass Niemand gegen die Autorität des römischen Stuhles etwas unternehmen dürfe; denn dann erst werde der Friede der Kirche überall erhalten werden, wenn die Gesammtheit der Kirche ihren Beherrscher anerkenne[3]). Weiterhin sagte der Kaiser: damit auch nicht die geringste Unruhe unter den verschiedenen Kirchen entstehe, soll es den Bischöfen Galliens sowohl als der anderen Provinzen nicht erlaubt sein, etas gegen die Autorität des ehrwürdigen Bischofes der ewigen Stadt zu ersuchen; wenn ein Bischof, aufgefordert, sich vor den Richterstuhl des ömischen Bischofs zu stellen, dieser Aufforderung nicht gehorcht, soll er

---

1) Er umfasste die suburbicarischen Provinzen, zehn an der Zahl, die dioecesis omae umfassend, d. h. einen grossen Theil von Italien, dazu Sicilien, Sardinien und Cora. S. Gieseler II. 194.

2) Die Sache war nicht ganz neu, aber zur Zeit der Synode von Sardica bestritten, dar sie die bestimmte Definition davon gab. Ebenso wenig kann behauptet werden, dass dies Vorrecht bloss dem Bischof Julius für seine Person gegeben ist. S. Hefele I. 548. 549.

3) Tum enim demum ecclesiarum pax ubique servabitur, si rectorem suum agnoscat iversitas.

dazu gezwungen werden, wobei alles das aufrecht gehalten werden soll, was unsere göttlichen Vorfahren der römischen Kirche gewährt haben. Dieses Gesetz war den Ansprüchen des römischen Bischofs so günstig, dass einige damals vermutheten, der Entwurf dazu sei aus der Feder Leo's geflossen. Auffallend aber ist es, dass Hilarius von Arelate, dessen Widerspenstigkeit gegen Rom jenes Gesetz veranlasst hatte, in ungeschmälertem Besitze seiner Rechte blieb. Auf dem Concile von Chalcedon benahmen sich die römischen Legaten in Gemässheit dessen, was im Gesetze Valentinian's III. gesagt war, als Gesandte des apostolischen Mannes, des Pabstes der Stadt Rom, welche das Haupt aller Kirchen ist; sie verlangten, — übrigens ein wohl berechtigtes Verlangen, — dass Dioskur auf dem Concil keinen Sitz erhalte, mit der beigefügten Drohung: entweder soll Dioskur fortgehen, oder sie würden sich entfernen[1]), wurden aber von den kaiserlichen Commissären, welche die Versammlung eigentlich präsidirten, zurückgewiesen, da sie nicht Richter und Ankläger zugleich sein könnten. So behielt Dioskur seinen Sitz, bis er abgesetzt wurde, und die Legaten fügten sich. Mit einer anderen Forderung ging es ihnen auch nicht nach Wunsch. Als nämlich, wie wir gesehen, das Concil die völlige Gleichstellung der beiden Patriarchen von Rom und Constantinopel aussprach, widersetzten sich die römischen Abgeordneten. Sie beriefen sich auf den Zusatz, den man in Rom zum sechsten Kanon der Synode von Nicäa gemacht hatte: *ecclesia Romana semper habuit primatum*, eingeschwärzt in den ältesten Codex von Kanonen der römischen Kirche als Ueberschrift jenes sechsten Kanon. Die Synode liess ihnen diesen Kanon in seiner ursprünglichen Gestalt vorlesen, wonach nur die alten Metropolitanrechte des Bischofs von Rom anerkannt waren. Die römischen Abgeordneten protestirten gegen jene Gleichstellung im Namen Leo's und verliessen, als diese Protestation nicht beachtet wurde, die Synode. Leo fuhr fort, zu protestiren in Briefen an den Kaiser, die Kaiserin und den Bischof Anatolius von Constantinopel. Dieser musste ein demüthiges Schreiben an Leo erlassen; allein die Beschlüsse von Chalcedon blieben rechtskräftig, und so begann der noch dauernde Kampf zwischen den hierarchischen Ansprüchen der beiden Patriarchen von Alt- und Neu-Rom.

Neuen Zuwachs hatte schon seit geraumer Zeit das Ansehen des römischen Bischofs erhalten durch die mehr und mehr überhand nehmende Sitte, streitige Fragen über apostolische Lehre und Sitte demselben vorzulegen, — sowie man gewohnt war, in zweifelhaften bürgerlichen Rechtsfällen das Gewohnheitsrecht der Stadt Rom als Norm zu betrachten. So entstanden die *epistolae decretales*, wovon die erste vom Jahre 385, der Ausdruck selbst ist vom Jahre 500; diese Episteln nahmen bald den Ton apostolischer Verordnungen an. Die theologischen Streitigkeiten mehrten auch das Ansehen des römischen Bischofs. In den arianischen Streitigkeiten trug, wie wir gesehen, die abendländische Stabilität über den schwankenden Orient den Sieg davon. Die Parteien des Morgenlandes suchten die Stimme des römischen Bischofes zu gewinnen und liessen sich

1) aut ille egrediatur, aut nos eximus.

zu diesem Behufe manches herrische Wort von Rom gefallen und huldigten ihm auf eine Weise, die mit den sonstigen im Orient verbreiteten Anschauungen nicht ganz harmonirte, obschon der Orient auch wieder den römischen Ansprüchen Einhalt zu thun verstand, wie wir gesehen haben.

Man hat gesagt, dass das Geheimniss des allmählichen Fortschreitens einer von den Hauptgründen ist, denen das Pabstthum seine Ausbildung verdankt. In Leo aber ist dieses Geheimniss zur Thatsache der Weltgeschichte geworden, so dass mit ihm das eigentliche Pabstthum anhebt, zunächst so, dass es in der Seele dieses römischen Hierarchen zum klaren Bewusstsein von sich selbst gelangte. Den Primat des Bischofs von Rom begründet er durch das Verhältniss Petri zu Christo, den Petrus selbst setzte er in das innigste Verhältniss zu Christo; die Gemeinschaft untheilbarer Einheit, in die der Herr Petrus aufgenommen, gründet sich auf das gute Bekenntniss, das Petrus zuerst ablegte. Die persönliche Gemeinschaft sollte sich aber zu einer Gemeinschaft der Kraftfülle ausdehnen. Zu den Aposteln verhielt sich Petrus so, dass er nicht nur alles das ist, was sie, sondern auch vieles allein hat. Wie Petrus das Haupt aller Apostel ist, so sind alle nur in ihm mit ihrem Amte betraut, alle in ihm gerettet; darum wird er vom Herrn in besondere Fürsorge genommen. Wegen dieser innigen Gemeinschaft Petri mit Christo dauert sein Primat fort — in den Nachfolgern des Petrus; denn diese verhalten sich zu Petrus, wie dieser zu Christus; wie Christus in Petrus, so ist dieser in seinen Nachfolgern. Warum aber sollen gerade die römischen Bischöfe Nachfolger Petri sein? Hier gehen Leo die dogmatischen Beweise bald aus. Nachdem er erwähnt, dass Rom durch das Maertyrerthum der beiden grössten Apostel verherrlicht worden, dass vermöge einer besonderen Leitung der göttlichen Vorsehung Petrus nach Rom gekommen und mit und in ihm Rom zum Centrum der christlichen Welt bestimmt war, hebt er hervor, dass nur der Mittelpunkt des Reiches der Mittelpunkt und die Mutterstadt der neuen Welt des Christenthums werden konnte. Viele Reiche wurden unter einer Herrschaft vereinigt, damit die Verkündigung des Evangeliums um so leichter zu den verschiedenen Völkern gelangen könnte. Zugleich hebt Leo hervor, dass Rom die priesterliche Stadt, das Haupt der Welt geworden, eine grössere Macht erlangte, als es jemals durch seine weltliche Herrschaft besessen hatte. Demnach gestaltet sich nun Leo das Verhältniss des römischen Bischofes zu den einzelnen Bischöfen so: sie haben zwar alle die gleiche Würde aber nicht die gleiche Macht. Es ist ein Grundgesetz der Kirche, dass nicht Alle Alles auf gleiche Weise beanspruchen dürfen, sondern dass in jeder Provinz einer sei, der die erste Stimme unter seinen Brüdern hat und wiederum in den grösseren Städten einige eine ausgedehntere Besorgung übernehmen, durch welche die Sorge für die allgemeine Kirche in dem einen Stuhl Petri sich concentriren und nichts von seinem Haupte sich trennen sollte. Darum sagt er anderswo, (ep. 10) wer dem Petrus den Primat abspricht, kann zwar dessen Würdigkeit keineswegs verringern, sondern aufgeblasen durch den Geist des Hochmuths stürzt er sich selbst in die Hölle. Doch hütet sich Leo, die letzten Consequenzen dieser Theorie in Beziehung auf die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche zu ziehen, wie denn

selbst das genannte Gesetz Valentinian III. das Bewusstsein verräth, dass über den Primat und diesen selbst haltend der Kaiser gesetzt sei. Leo brauchte zu sehr die kaiserliche Gewalt zur Erreichung seiner Zwecke, als dass er es mit ihr hätte verderben mögen.

Ueberhaupt ist keine Rede davon, dass die Anschauungen und Ansprüche Leo's, die übrigens mehr oder weniger schon in den andern römischen Bischöfen dieser Periode sich geregt hatten, bereits verwirklicht wurden. Es war schon um deswillen unmöglich, weil so viele andere Kirchen unabhängig von Rom entstanden waren und ihre eigene geschichtliche Vergangenheit hatten. Doch nicht nur die morgenländischen Kirchen bildeten in dieser Beziehung einen Damm gegen die römische Suprematie, sondern auch einige Theile des Abendlandes. So übte in der Diöcesis Italien mit der Hauptstadt Mailand der Bischof dieser Stadt so viel wie Patriarchalrechte, und es erhielt sich in der mailändischen Kirche, genährt und befestigt durch Ambrosius, das Bewusstsein einer gewissen Freiheit von Rom. Ebenso bewahrte der Bischof von Ravenna, seitdem Honorius vor den Gothen fliehend seine Residenz 403 in diese Stadt verlegt hatte, eine gewisse Unabhängigkeit von Rom. In dieser Periode zeigte besonders die africanische Kirche einen Geist der Unabhängigkeit. Wie sie in der pelagianischen Streitigkeit dem Bischof Zosimus widerstand, so dass dieser zuletzt sich das Urtheil der Africaner über die Pelagianer aneignete, haben wir früher gesehen. Als derselbe Bischof Zosimus der africanischen Kirche befahl, einen in Africa durch die Synode abgesetzten Presbyter, Apiarius, der nach Rom appellirt hatte, in sein Amt wieder einzusetzen, sich auf die Beschlüsse von Sardica berufend, die er für nicänische ausgegeben, da erwiderten die Africaner (419) im Schreiben an Bonifacius I. (da Zosimus unterdessen gestorben), jene Kanones seien keine nicänischen[1]), und ermahnten ihn, mit Weisheit und Gerechtigkeit gegen sie zu verfahren. Als Bischof Cölestinus (423—432) die Wiedereinsetzung des zweimal abgesetzten Apiarius in sein Amt befahl, verbaten sich die Africaner auf das nachdrücklichste solche Einmischung und verboten sogar bei Strafe der Excommunication alle Appellationen an entfernte Bischöfe. Dem Bischof Cölestin führten sie insbesondere zu Gemüthe, man könne doch nicht annehmen, dass Gott einem einzigen die Gnade des gerechten Urtheils verliehen habe, indess er sie der Menge der auf einer Synode versammelten Bischöfe verweigere. Es trat aber in Beziehung auf die africanische Kirche eine jener providentiellen Fügungen ein, wie wir sie öfter in dem Pabstthum wahrnehmen. Die africanische Kirche, in welcher sich der kirchliche Unabhängigkeitsgeist am kräftigsten geregt hatte, wurde damals von den Vandalen verheert. Zu ihrer Wiederherstellung liess sie nun Leo als Patriarchen unumschränkt walten. — Die römischen Bischöfe, besonders Leo, bemühten sich auch das oberste Glied in der hierarchischen Entwicklung, die ökumenischen Synoden in ihre Gewalt zu bringen; denn allerdings, wenn beides zusammenwuchs, das Pabstthum und das allgemeine Concil, dann war der römische

---

1) Die Verwechslung kam daher, dass in den damaligen Kanonensammlungen die nicänischen Kanones die dieser späteren Synode ohne Unterscheidung angehängt waren.

atholicismus auf die höchste Spitze getrieben. Wie wenig diess gelang, ıben wir oben dargelegt.

Die Autorität des Apostels Petrus war im allgemeinen Bewusstsein ır Zeit durchaus nicht das, was die römischen Bischöfe daraus machten. ie angesehensten Kirchenlehrer verstanden das Wort Fels (Matth. 16, 18) ›m Bekenntniss des Petrus oder von Christus selbst, höchst selten von ır Person Petri, (was doch die allein richtige Erklärung ist). Ueber das mt der Schlüssel (Matth. 16, 19) wurde die Ansicht Cyprian's festgehalten, ıss Petrus die Eine katholische Kirche vorstellt, welche die Schlüssel npfängt. So Augustin, sich berufend auf Joh. 20, 23, wo allen Apoeln die Schlüssel übertragen werden. Daher galten alle Bischöfe als Nachlger Petri. Der Herr, sagte Augustin, hat uns seine Schafe anvertraut, eil er sie dem Petrus anvertraute. Daher wurden mehrere Apostel ›m Petrus an Würde gleichgestellt. Augustin lehrt, dass Paulus nicht genger als Petrus sei, obschon dieser das Fundament der Kirche sei. Hieroymus nennt Petrus und Andreas Fürsten (principes) der Apostel. Andere ellten Johannes, noch andere Jacobus dem Petrus gleich. Wo irgend ein Bihof ist, lehrt Hieronymus, so hat er dasselbe Priesterthum wie Petrus. dem aber bei diesen freieren, ja allein richtigen Ansichten doch die Wurzel s Irrthums blieb, dass der römische Bischof Nachfolger des Petrus sei in einem ninenteren Sinne als die anderen Bischöfe, war den Ansprüchen desselben kein nügend starker Damm entgegengesetzt, besonders dann nicht, wenn ein ierarch gleich wie Leo I. mit kühner Consequenz die aus jenem Irrthum ch ergebenden Folgerungen zog. Das zeigte sich besonders auch darin, ıss Leo sich den griechischen Gesichtspunkt aneignete, wonach die kirchhe Autorität Roms von der politischen Wichtigkeit und Herrlichkeit der adt abgeleitet wurde, wogegen noch Innocentius I. c. 415 im Schreiben . Bischof Alexander von Antiochien entschieden protestirt hatte; diesen esichtspunkt verschmolz Leo mit dem im Abendlande herrschenden kirchhen. Damit war die Verquickung des katholischen Kirchenprincipes durch n politischen Gesichtspunkt angebahnt und der Grund gelegt zu einer rtgehenden Reproduction der altrömischen Herrschaft innerhalb der kaolischen Kirche. (S. über das Ganze Leo's Episteln und Perthel a. a. O.).

## §. 5. Kirchenzucht.

Die ganz am Ende der letzten Periode festgesetzten Strafen der Busse ır öffentliche, grobe Sünden wurden festgehalten und mit der complicirıren Einrichtung der Kirchengebäude in Verbindung gebracht. Für gengere Vergehungen wurde auch Kirchenbusse verordnet, und die verchiedenen Synoden gaben über dieselben weitläufige Bestimmungen. In en grösseren Städten des Morgenlandes war ein eigener Priester dafür estellt, die Beichte der Abendmahlsgenossen zu vernehmen und ihnen eine ngemessene Busse aufzuerlegen. Da aber auf diese Weise die Sünde nes Geistlichen war verrathen worden, schaffte Nektarius, Bischof von onstantinopel, 390 diesen Gebrauch ab. (Sokrates 5, 19). Eine besondere ichtigkeit erhielt die Kirchenzucht seit der vollzogenen Verbindung der

Kirche mit dem Staate, da die Geistlichen mit dem Rechte bekleidet wurden, die Kirchenzucht auch auf obrigkeitliche Personen bis zu den höchsten hinauf auszudehnen. Ein stolzes, hierarchisches Bewusstsein gibt in dieser Beziehung Gregor von Nazianz kund (17. oratio), wo er die Machthaber also anredet: „Christi Gesetz unterwirft euch meiner Gewalt. Oder soll der Geist dem Fleische dienen und das Himmlische dem Irdischen?“ Vermöge seiner göttlichen Vollmacht schloss Athanasius den Statthalter von Libyen von der Kirchengemeinschaft aus, Synesius den Präfecten Andronicus. Besonderes Aufsehen erregte das Benehmen des Ambrosius, Bischofs von Mailand, gegen Kaiser Theodosius I. Im Zorne über einen in Thessalonich ausgebrochenen Aufruhr hatte dieser im Jahr 390 viele Unschuldige der Wuth der Soldaten preisgegeben[1]). Der Kaiser war bald darauf nach Mailand gekommen, Ambrosius hatte sich unter dem Vorwande einer Krankheit zurückgezogen, er mied die persönliche Zusammenkunft mit dem Kaiser. Dagegen, als er erfahren, dass der Kaiser Willens sei, in der Kirche zu erscheinen und seine Gabe zum Opfer darzubringen und selbst das Abendmahl zu geniessen, schrieb er ihm einen Brief, worin er ihm die Grösse der begangenen Sünde vorstellte. „Du kannst, sagte er, diese Sünde auslöschen, indem du deine Seele vor Gott demüthigst. Die Sünde lässt sich nur durch Thränen und Busse auslöschen. Weder Engel noch Erzengel vermögen es; allein der Herr kann es, aber auch Gott kann es nur unter Bedingung einer kräftigen Busse. Füge nicht zu deiner Sünde eine neue Sünde hinzu, dir das anzumassen, was Vielen zum Verderben gereicht. Ich wage nicht, das Opfer darzubringen in deiner Gegenwart. Gott will lieber Gehorsam als Opfer.“ Theodosius durch diesen Brief erschüttert, unterwarf sich der öffentlichen Kirchenbusse, nachdem er seinen kaiserlichen Schmuck abgelegt und beweinte öffentlich in der Kirche seine Sünde, bat um Vergebung, wie Ambrosius selbst berichtet in der Leichenrede auf den Kaiser. Das ist der wahre Hergang der Sache, der in dem Berichte von Sozomenus 7, 25. Theodoret 5, 17 und Anderen erweitert und ausgeschmückt worden ist, als ob Theodosius den Zugang zur Kirche habe ertrotzen wollen und von Ambrosius zurückgehalten worden sei [2]). Das ist richtig in diesen erweiterten Berichten, dass der Kaiser darauf das allgemeine Gesetz erliess, wonach künftig jedes Strafurtheil erst 30 Tage nach seiner Veröffentlichung sollte vollzogen werden.

Wenn in diesem Falle sowie in anderen Fällen die Kirchenzucht gegenüber dem Staate wohlthätig wirkte zur Aufrechthaltung der Gesetze der Gerechtigkeit und der Anforderungen der Humanität, so gerieth sie dagegen auf einen verhängnissvollen Abweg, indem sie die materielle Hülfe des Staates in Anspruch nahm, um die Schismatiker und Häretiker mit Gewalt in ihren Schooss zu treiben. Augustin hegte im Anfang seiner christlichen Laufbahn die geläuterten Ansichten, welche Tertullian und

1) Nach Theodoret 5, 19. 7000.

2) Dagegen wissen jene Berichterstatter nichts vom Briefe des Ambrosius an den Kaiser und lassen jenen mündlich dem Kaiser ungefähr dasselbe sagen, was er ihm im Briefe sagt. — S. Neander 2, 1. 385.

ctanz (S. 74) ausgesprochen. Im Verlaufe des Kampfes mit den Donatisten mal gab er sie auf und es wurde seinem Scharfsinne nicht zu schwer, erlei Argumente dafür anzuführen. Zwar leugnete er nicht, dass der aube nicht durch äusserliche Mittel in die Seele gebracht werden könne. lein er meinte, der Mensch könne durch äusserliche Mittel, durch Lein und Anfechtung für Glaube und Bekehrung vorbereitet werden. Er rief sich dabei auf das Beispiel des himmlischen so wie des irdischen ters, der den Sohn züchtigt zu dessen Besten. Da nun der Staat befugt , durch Strafen die äusserlichen Ausbrüche des Bösen zu unterdrücken, auch die in Betreff der Häresie und des Schisma. Spaltungen und cten leite Paulus Gal. 5, 19 aus derselben Quelle ab, wie die anderen nden, und wenn er die einen zu strafen berechtigt sei, so dürfe er auch e anderen bestrafen. Er führte Christus als Vorbild an, der ja auch walt anwendete, als er die Wechslertische umwarf und Käufer und Verufer aus dem Tempel hinausjagte. Er berief sich auf Lucas 14, 23 *coge trare;* diejenigen, sagt er, welche an den Wegen und Zäunen, d. h. in resieen und Schismen aufgefunden werden, die werden gezwungen eintreten, — diese seitdem geltende katholische Theorie wurde zur Rechtrtigung der Inquisition, der Dragonnaden und anderer Gewaltmassregeln rwendet. Augustin beruft sich insbesondere darauf, dass Manche Gott nken, dass sie durch Zwang aus der Gewohnheit aufgerüttelt worden, ss sie durch Schrecken zu der Wahrheit gekommen sind. Ueberhaupt eint er, dass die durch Gewalt in die Kirche Zurückgeführten wenigstens e äussere Bedingung der Seligkeit, den Frieden mit der Kirche haben; rin zeigt sich selbst bei einem Augustin die Veräusserlichung des Kirchengriffes und die verderbliche Wirkung des nicht überwundenen gesetzchen Standpunktes in Sachen des Heiles.

## §. 6. Die Kirchenspaltungen.

Die Entwicklung der Hierarchie, die Verschiedenheiten im Begriff on der Kirche, die verschiedenen Grundsätze über Kirchenzucht gaben vie in der früheren Periode Anlass zu Spaltungen.

### Die donatistische Kirchenspaltung,

eren Anfänge bereits am Ende der letzten Periode hervortreten, ist die ichtigste, den Grundsätzen und Tendenzen nach eine Fortsetzung der vatianischen auf africanischem Boden, und der Ausbruch derselben wurde rch die Nachwirkungen der diocletianischen Verfolgung herbeigeführt.

Es gab damals, wie wir gesehen, eine neue Art von Abgefallenen, *aditores*, welche die heiligen Schriften den heidnischen Behörden ausferten. Es gab schon von Alters her in Beziehung auf den Märtyrertod ne besonnene und eine schwärmerische Partei; diese drängte in fanachem Geiste zum Märtyrertode, oft aus unlautern Absichten, wohl auch r Schulden halber und dergleichen. Solche verwarfen auch die Flucht der Verfolgung so wie alle unschuldigen Ausflüchte, um sich derselben entziehen. In diese zwei Parteien theilte sich Carthago und die nordricanische Kirche. An der Spitze der besonnenen Partei stand in Car-

thago der Bischof Mensurius und sein Archidiakon Caecilianus. Beide widersetzten sich der Märtyrerthums-Schwärmerei und wollten es nicht haben, dass Alle, welche sich selbst als Christen den heidnischen Behörden auslieferten, ohne weiteres als Märtyrer angesehen würden, eben so wenig, dass die Christen sich schaarenweise in die Kerker drängten, um die gefangenen Christen zu besuchen. Mensurius trug dem Caecilianus auf, Massregeln dagegen zu treffen. Ueberhaupt hielt er es für seine Pflicht, für die Erhaltung des Lebens der Christen Alles zu thun, was ohne Verläugnung des Glaubens geschehen konnte. So liess er aus einer Kirche, die durchsucht werden sollte, alle Exemplare der Bibel wegnehmen und in Sicherheit bringen, und an die Stelle derselben häretische Schriften hinlegen, welche die Heiden als heilige Schriften ansahen, mit deren Wegschaffung sie sich begnügten. Dadurch entstand eine Spannung zwischen jenen beiden Männern und der fanatischen Partei: „jenes Vorgeben, dass blos Schriften der Häretiker ausgeliefert worden, sei eine Erdichtung, um sich zu entschuldigen; und wenn es auch Grund habe, so sei es jedenfalls eine Lüge und desshalb verwerflich. Mensurius habe Caecilian gewaltsame Massregeln ergreifen lassen, um die Gläubigen vom Besuche der gefangenen Brüder abzuhalten.“ Ob Caecilian bisweilen zu rasch und zu schonungslos verfahren, lässt sich nicht mehr ermitteln. So viel ist gewiss, dass Repressivmassregeln nothwendig geworden. Die schwärmerische Partei in Carthago wurde begünstigt durch den damaligen Primas von Numidien, Bischof Secundus von Tigisis, der sich erlaubte, dem Bischof Mensurius Vorwürfe über sein Benehmen zu machen.

So standen die Sachen, als im Jahre 311 Mensurius starb. Der Gewohnheit gemäss sollte sein Archidiakon ihm im Amte nachfolgen. Allein die fanatische Partei stand ihm entgegen; in derselben hatte grossen Einfluss eine reiche, frömmelnde Wittwe, Lucilla. Sie legte auf irgendwoher erhaltene heilige Knochen grossen Werth, und nahm in der Kirche nicht eher die Communion, als bis sie die mitgebrachte Reliquie geküsst hatte. Caecilian verwies ihr diesen abergläubigen Gebrauch und drohte mit Kirchenstrafen. Unterdessen sollte die Wahl des neuen Bischofs vorgenommen werden; derselben sollten, der Gewohnheit gemäss, einige Provincialbischöfe beiwohnen. Nun aber hegte die Partei Caecilian's die Besorgniss, dass diese sich der Wahl desselben widersetzen möchten. Wenn die Wahl einmal vollzogen war, blieb sie gültig; aber die Assistenz der Provincialbischöfe war nicht gesetzlich geboten. Zufolge dieser Berechnung wurde die Wahl Caecilian's beschleunigt; ein benachbarter Bischof, Felix von Aptunga, ertheilte ihm die Ordination. Aber alsobald erklärten sich die Gemeindeältesten in Carthago sowie Lucilla gegen ihn. Darauf kam Secundus mit einigen anderen Bischöfen nach Carthago und erklärte die geschehene Wahl und Ordination als ungültig, mit dem Vorgeben, Bischof Felix sei ein *traditor*. Vergebens erbot sich Caecilian, sich aufs neue ordiniren zu lassen. Ein Günstling der Lucilla, der Lector Majorinus wurde durch die numidischen Bischöfe gewählt und Caecilian, weil von einem Traditor ordinirt, auf einer Synode von siebenzig numidischen Bi-

schöfen aus der Gemeinschaft der Kirche ausgestossen. So war die Spaltung vollzogen.

Beide Parteien suchten auswärts Anerkennung, aber Caecilian wurde sie mehr zu Theil, als den Gegnern, die sich nun Partei des Majorinus nannten und deren Seele eine Zeitlang Donatus, Bischof von Casae nigrae, war; sie zählten denn doch besonders in Africa viele Anhänger. Sie wendeten sich an Constantin und gaben damit ein verhängnissvolles Beispiel. Der Kaiser beauftragte Bischof Melchiades (Miltiades) von Rom nebst drei gallischen Bischöfen (313), sodann das Concil von Arelate (314) mit der Untersuchung dieser Sache; die Entscheidung fiel gegen die Donatisten aus. Das genannte Concil ergriff noch Massregeln, um ähnlichen Spaltungen in der Zukunft vorzubeugen: 1) nur die überwiesenen *traditores* sollten ihr Amt verlieren, 2) selbst die Consecration durch einen Traditor sei gültig, 3) jede Taufe sei gültig, die auf den Namen der Dreieinigkeit ertheilt worden. Die Donatisten appellirten wieder an Constantin, der (316) die Abgeordneten beider Theile in Mailand anhörte, gegen die Donatisten sich entschied und Gesetze gegen sie gab, wonach ihre Kirchen ihnen entrissen werden sollten. Sie blieben fest; nach dem Tode des Majorinus 315 war ein anderer Donatus an ihre Spitze getreten, von ihnen Donatus der Grosse genannt, nach welchem sie sich fortan pars Donati nannten, von den Gegnern Donatisten. Viel schadete es ihnen, dass die *agonistici, milites christi*, wie sie sich nannten, schwärmerisches Gesindel, welches bettelnd um die Hütten der Bauern sich herum trieb, daher auch Circumcellionen genannt, sich für die Donatisten erklärten, indem sie allerlei Unfug gegen katholische Bischöfe und Kirchen sich erlaubten. Als Constantin 321 den Donatisten Religionsfreiheit gewährte und sogar die Zerstörung einer katholischen Kirche durch die Circumcellionen ungeahndet liess, gewann das Schisma Festigkeit und fand in Africa mehr und mehr Anhänger. Im Jahre 347 suchte Constantius sie durch Geschenke zu gewinnen. Dass Donatus den Kaiser mit den Worten abwiess: Was geht den Kaiser die Kirche an? trug nicht dazu bei, diesen günstig zu stimmen. Zu gleicher Zeit erneuerten die Circumcellionen ihre Gewaltthätigkeiten. Die Bewegung nahm eine social-communistische Wendung; es handelte sich darum, die Schuldner von ihren Schulden freizusprechen: wer sich widersetzte, wurde dazu gezwungen. Es kam dahin, dass die Donatisten selbst den Schutz des Staates gegen diese Leute anriefen; nun aber ergiengen neue Rescripte gegen die Partei; ihre angesehensten Bischöfe wurden verbannt. Unter Julian besserte sich ihre Lage. Allein nun trat eine Spaltung unter ihnen ein. Eine Partei der Donatisten sonderte sich von der anderen ab und stand zu dieser gerade so wie diese zur katholischen Kirche. — Ihr gewaltigster Gegner wurde Augustin, der sie in mehreren Schriften und Unterredungen siegreich bekämpfte. Das Hauptgespräch mit ihnen fand statt im Jahre 411; 186 katholische und 179 donatistische Bischöfe waren anwesend, unter dem Vorsitze eines kaiserlichen Commissärs. Es wurden zwei Streitfragen verhandelt: 1) ob Felix von Aptunga ein Traditor gewesen, 2) ob die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Mitgliedern den Charakter der Kirche verliere. Die Entscheidung

fiel gegen die Donatisten aus; alle ihre Geistlichen wurden verbannt, die Laien, die fest blieben, zu Geldstrafen verurtheilt. — Doch erhielten sich Donatisten bis in das sechste Jahrhundert. In der bisherigen Darstellung sind die Differenzen zwischen ihnen und den katholischen Christen bereits im Allgemeinen erwähnt worden. Sie betrafen durchaus nicht die eigentlichen Glaubensartikel, sondern die Frage, wie weit die Kirchenzucht geübt werden müsse, so wie die Frage, betreffend die Prädicate der Kirche und die nähere Bestimmung dieser Prädicate. Sie behaupteten, die allein wahre Kirche *sine macula et ruga* darzustellen, weil sie wissentlich in ihrer Gemeinschaft keine unreinen Mitglieder duldeten; wenn die Kirche wissentlich solche dulde, so verliere sie das Prädicat der Heiligkeit und Reinheit, und alle ihre sacramentlichen Handlungen werden unkräftig; daher sie die zu ihnen Uebertretenden wieder tauften. Hauptsächlich im Gegensatze gegen sie ist in dieser Periode das Dogma von der Kirche im Bereiche des lateinischen Abendlandes ausgebildet worden; mit Recht, denn das donatistische Schisma übertrifft an Bedeutung alle übrigen.

Das meletianische Schisma, das in der vorigen Periode seinen Anfang nahm, dauerte über das vierte Jahrhundert hinaus.

Das Schisma der Audianer, in der Geschichte der Theologie bereits kürzlich erwähnt, berührt sich mit den Häresieen so wie mit dem um sich greifenden Mönchthum. Audius, syrisch Udo, ein Laie von frommem, ernstem Lebenswandel in Mesopotamien, nahm zu Anfang des vierten Jahrhunderts Anstoss am Leben und Wandel der katholischen Geistlichen. Desshalb excommunicirt, hielt er mit seinen Anhängern abgesonderte Versammlungen; desshalb verfolgt und misshandelt mit den Seinen, worunter selbst Bischöfe und Geistliche, stiftete er eine eigene Secte und wurde ihr Bischof. Im Alter wurde er nach Scythien verwiesen; er verbreitete unter den dort angesiedelten Gothen das Mönchthum; die Secte verschwand mit dem vierten Jahrhundert. Es wurde ihnen Anthropomorphismus schuld gegeben, so wie die Behauptung, dass Gott nicht Urheber des Feuers und der Finsterniss sei; eben so, dass sie die vom Concil von Nicäa verworfene Zeitbestimmung in Hinsicht der Osterfeier angenommen hätten. (S. Epiphanius haeresis 70. Theodoret H. E. 4, 10).

### Das Schisma des Lucifer, Bischofs von Cagliari auf der Insel Sardinien.

Lucifer, ein eifriger Anhänger des Athanasius und des nicänischen Concils, ein stolzer, eigensinniger Mann, war einer von den wenigen Bischöfen, welche auf der Synode zu Mailand 355 in die Verurtheilung des Athanasius nicht eingewilligt hatten. Um deswillen wurde er nach Germanicia in Syrien, darauf nach Eleutheropolis in Palästina verbannt, von da kam er, unter Julian freigelassen, nach Antiochien. Hier war Spaltung zwischen den strengen Nicänern und einer milderen Partei, an deren Spitze Bischof Meletius stand. Lucifer verstärkte die Spaltung, indem er den strengen Nicänern einen eigenen Bischof, den Presbyter Paulinus weihte. Er verliess darauf das Morgenland, kam nach Cagliari zurück,

ftete eine eigene Partei der fanatischen Anhänger des nicänischen Symls, die ausser in Sardinien, in Africa, Aegypten, Spanien, Antiochien, lbst in Rom Eingang fand, eine Zeitlang heftig verfolgt, bis ins fünfte hrhundert andauerte. Lucifer selbst hatte bis an seinen Tod 371 das schöfliche Amt verwaltet. Diese Spaltung hatte eine weniger gute Tendenz, s die früheren, indem sie in keiner Weise aus der Opposition gegen die ssbräuche und das Verderben in der Kirche, sondern lediglich aus hyrorthodoxer Schroffheit hervorging.

Das schon (in der Geschichte des Pabstthums) berührte hisma zwischen Damasus und Ursicinus in Rom ist noch unerickliche. Die römische Kirche war durch die Nachwirkungen der ariaschen Streitigkeit in heftiger Gährung begriffen, welche durch die neue schofswahl nach dem Tode des Bischof Liberius sich steigerte (366). amasus soll rechtmässig gewählt worden sein, darauf der Diakon Urnus oder Ursicinus von einer Partei in der Gemeinde. Das Schisma rbreitete sich weit ausserhalb Roms. In Rom selbst kam es zu blutigem ampfe; die Partei des Damasus erstürmte die Kirche des Ursicinus, wo- i 137 Personen getödtet wurden. Damasus erhielt die Oberhand, Ursinus wurde in die Verbannung geschickt. Um dieser Spaltung gründlich n Ende zu machen, erliess Gratian (378) das in der Geschichte des römihen Bischofs bereits angeführte Gesetz. (S. S. 351).

## §. 7. Das Dogma von der Kirche.

Die Kirche als Leib Christi, in welchem er waltet durch seinen Geist, n welchem alle Wirkungen des Geistes zusammengefasst sind, die Kirche, ls einzige Inhaberin der christlichen Wahrheit, als höchste Lehrautorität, st uns aus der früheren Darstellung bekannt. — Die Prädicate der Einieit, Allgemeinheit sind auch schon in Betracht gekommen. Mit Bezug uf die Kirchenverfassung, Kirchenzucht und insbesondere im Gegensatze gegen die Donatisten wurden zumal in der abendländischen Kirche diese etzteren Prädicate der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit Gegenstand usführlicher Erörterung.

Schon Optatus von Mileve (368) *de schismate Donatistarum* (lib. II) tatte den Gesichtspunkt durchgeführt, dass das wahre Wesen der Kirche in bjectiven Merkmalen, die er als *dotes* und als *membra* auffasste, zu suchen und von der Persönlichkeit der Mitglieder abzulösen sei. Augustin, der vie Optatus im Allgemeinen auf dem Standpunkte Cyprian's stand, ist veiterbildend über den Bischof von Carthago hinausgegangen. Er ist rfüllt vom Gedanken der Einheit der Kirche, im Sinne zunächst der usschliesslichkeit. — Christus ist ihm identisch mit der kathoschen Kirche, sein Leben mit dem ihrigen. Christus ist das Haupt, die irche der Körper, Christus der Bräutigam, die Kirche die Braut. Daher uch diejenigen, welche in Beziehung auf Christum schriftgemäss denken nd lehren, aber sich nicht an die Kirche halten, nicht von der Kirche nd *(non sunt de ecclesia)*. Ohne die Gemeinschaft mit der Kirche ist jede emeinschaft mit Christo unmöglich. Niemand kann Christum zum Haupte

haben, als wer in seinem Leibe, in seiner Kirche ist. Wer nicht die Kirche zur Mutter hat, sagt Augustin mit Cyprian, hat Gott nicht zum Vater. Nur in der katholischen Kirche kann der heilige Geist empfangen werden, weil allein in ihr der Geist der Liebe lebt Röm. 5, 5. Liebe aber haben diejenigen nicht, welche von der Gemeinschaft der Kirche getrennt sind, welche die Einheit der Kirche nicht lieben; daher man mit Recht sagen kann, dass der Geist Gottes nur in der katholischen Kirche empfangen wird. Von dieser Kirche sondern sich nur solche ab, welche von Stolz aufgeblasen, von Eifersucht berückt, durch fleischliche Furcht in verkehrte Richtung gebracht sind. Wer noch so löblich zu leben meint, wird um des einen Verbrechens willen, dass er von der Einheit Christi abgetrennt ist, das Leben nicht sehen. Und doch erkannte Augustin die von Häretikern und Schismatikern *rite* vollzogene Taufe als giltig an, dazu veranlasst durch die Donatisten, welche, unter Berufung auf Cyprian, jede ausser ihrer Gemeinschaft ertheilte Taufe verwarfen. Die Taufe ist nach ihm giltig, gleichviel, von wem sie administrirt werde; nur um so grösser wird dadurch die Schuld des Empfangenden, der das Zeichen Christi an sich trägt und es durch seine Lostrennung von der Kirche verläugnet. Die Vorstellung, dass der Segen der Taufe nicht von der Würdigkeit des Administrirenden abhängig sei, kann er nur so durchführen, dass allerdings der heilige Geist *eo ipso* an den Act der Taufe gebunden ist, dass aber etwas im Täuflinge ist, was ihn des Empfanges unfähig macht (wenn er nämlich Häretiker oder Schismatiker ist), und dadurch vermehrt er nur seine Schuld vor Gott. Das Merkmal der Ausschliesslichkeit (*extra ecclesiam nulla salus*) hängt mit dem Begriffe der Einheit oder Einzigkeit enge zusammen und ist eigentlich nur ein Bestandtheil desselben. Gibt es ausser der katholischen Kirche kein Heil, so gibt es eben nur diese eine, empirisch vorhandene Kirche, und alle Mannigfaltigkeit ist ausgeschlossen. Die Einheit der Kirche hat aber auch eine nach innen zugekehrte Seite. Sie beruht wesentlich auf der Einheit des Episkopats, und diese ist dargestellt in der *cathedra Petri*, d. h. im römischen Bischof, als ihrem organischen und Communicationspunkte. Doch das hielt Augustin nicht ab, im pelagianischen Streite dem römischen Bischof Widerstand zu leisten.

Was das Prädicat der Heiligkeit betrifft, so hatte in der früheren Zeit besonders die novatianische Streitigkeit die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt, der bei der Menge der damals vom christlichen Glauben Abgefallenen Schwierigkeit machte. In weit höherem Grade war dies der Fall, als seit Constantin die Heiden in Masse in die Kirche einströmten, die Kirche furchtbar verunreinigend. Darum fanden die Donatisten einen so fruchtbaren Boden für ihren Grundsatz, dass die Kirche, welche wissentlich grobe Sünder in ihrem Schoosse dulde, nicht mehr Kirche sei und von ihrem eigenen Begriffe abfalle. Die Katholiken gaben um deswillen das Prädicat der Heiligkeit der Kirche nicht auf. Vielmehr kam jetzt erst die Bezeichnung der Kirche als *communio Sanctorum* in die Symbole. Es musste aber der Inhalt des Prädicates der Heiligkeit so bestimmt werden, dass sich sein Vorhandensein an der Kirche nachweisen liess. Einen

fang dazu hatten die alexandrinischen Theologen gemacht, Clemens t seinem Begriffe von der himmlischen Kirche, von der die irdische nur ı schwaches Abbild sei, Origenes mit seinem Begriffe von der weıtlichen Kirche (ἡ κυριως εκκλησια), zu der nur diejenigen gehören, die lkommen rein sind. Augustin hat sich eingehend mit diesem Punkte schäftigt. Er fixirte diejenige Form der Begriffsfassung, die von nun an rrschend wurde. Sich anschliessend an Origenes unterschied er eine ppelte Weise der kirchlichen Mitgliedschaft, eine eigentliche und weıtliche und eine blos accidentielle, vorübergehende. Er bezog nun das ädicat der Heiligkeit auf diejenigen, die eigentlich und wesentlich den Leib : Kirche bilden, sie sind die Kirche der Prädestinirten. Die Bösen ıeinen zwar in der Kirche zu sein, in Wahrheit aber sind sie ausserhalb rselben. Sie sind in der Kirche wie die Spreu im Getreide, wie die bösen fte im menschlichen Körper. Die guten bilden innerhalb der empirischen rche das *corpus Christi verum*, die bösen und heuchlerischen Naınchristen das *corpus Christi permixtum*, *simulatum* oder *ficm.* Im gegenwärtigen Weltzustande sind beide Classen untereinander mischt, kein Mensch darf sie eigenmächtig von einander scheiden; der rr wird es thun bei seiner Zukunft, in Gemässheit der Parabel vom ıkraut und Waizen Matth. 13 [1]). Wenn auch die Unterscheidung, die ıgustin macht, richtig ist, so war damit nicht bewiesen, dass die Kirenzucht zu unterlassen sei; Augustin selbst wollte das nicht. So schliesst h die Polemik gegen die Donatisten nicht folgerecht ab; diess noch in derweitiger Beziehung, insofern Augustin den Begriff der Kirche als die meinschaft der Heiligen fallen lässt und die auf Erden bestehende rche, worin Böse und Gute untereinander vermischt sind, als heilige lten lässt; sein Gegensatz gegen die Donatisten besteht daher darin, dass gleich wie Optatus die Kirche nicht als durch heilige Personen, sonrn als durch heilige Anstalten geheiligt ansieht [2]).

Es wurde aber auch das Prädicat der Katholicität im Sinne der gemeinen Verbreitung hervorgehoben. Darin befanden sich die Kathoen im Vortheil gegenüber den Donatisten und sie beuteten diesen Voreil aus. Daneben wurden aber auch Versuche gemacht, den Begriff der ıtholicität dynamisch zu fassen. Nach Cyrill von Jerusalem (Kateese 18) heisst die Kirche katholisch, nicht blos, weil sie auf der ganzen de verbreitet ist, sondern auch, weil sie Alles lehrt, was zum Heile thwendig ist, weil sie alle Classen von Menschen sich unterwirft, alle ten von Sünden heilt, weil in ihrem Schoosse alle Arten von Tugenden ıd Gnadengaben erworben werden. Nach Optatus von Mileve heisst e Kirche katholisch, *quod sit rationabilis* und *ubique diffusa.* ıs Wort katholisch leitet er ab von κατα λογον. Augustin geht tiefer n; ihm heisst die Kirche katholisch, weil sie das Ganze (το ὁλον) der ristlichen Heilswahrheit festhält, von welcher einige Partikeln in den

1) Die Donatisten gründeten sich auf das Wort des Herrn: der Acker ist die Welt, cht die Kirche, und auf Jeremia 23, 28, was soll das Stroh bei dem Korne?

2) Dorner a. a. O. S. 291.

verschiedenen Häresieen gefunden werden. Indessen hebt er doch am meisten das Prädicat der allgemeinen Verbreitung hervor, weil am meisten geeignet, gegen die Donatisten mit Erfolg verwendet zu werden, als entsprechend den Verheissungen des Alten und Neuen Testamentes. Die Donatisten beriefen sich dagegen auf die siebentausend, die ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt hatten, auf den schmalen Weg, den nur Wenige betreten, auf das Wort des Herrn Lucas 18, 8. Sodann setzen sie die Katholicität der Kirche darein, dass sie die wesentlichen Bedingungen der Ausbreitung enthalte, nämlich die Gemeinschaft der christlichen Heilmittel; aber beide Theile waren im Irrthum, insofern keiner den anderen als christliche Kirche anerkennen wollte.

Die katholischen Lehrer erkannten übrigens gar wohl, dass das Prädicat der Allgemeinheit der wirklichen Ausbreitung nicht adäquat sei. Daher fassten sie diese als innerhalb der Grenzen des römischen Reiches beschlossen. Das war nach dem Begriffe jener Zeit der *orbis terrarum*, die *οικουμενη*, das *imperium romanum*, die Gesammtheit der gesitteten Welt, bestimmt alle Nationen der Erde in sich aufzunehmen. Die Ausbreitung der Kirche war so gesichert durch ihr Verhältniss als Staatskirche zum römischen Reiche. Dieses Verhältniss diente dazu, den Begriff der Katholicität zu verengen, insofern sich damit das Prädicat der Anerkennung durch den Staat verband. Es knüpfte sich daran der verhängvolle Irrthum, die Dissentirenden durch polizeiliche Massregeln nicht blos aus der Kirche auszutreiben, sondern auch sie in die Kirche zurückzudrängen und die Häretiker sogar am Leben zu strafen. Wie Augustin zuletzt dahin kam, die gewaltthätige Zurückführung der Häretiker und Schismatiker in die Kirche zu rechtfertigen und zu empfehlen, davon ist schon die Rede gewesen.

Was die Todesstrafe der Häretiker betrifft, so wurde bereits angeführt, dass die Hinrichtung des Priscillian von den abendländischen Lehrern entschieden missbilligt wurde. Doch setzte Theodosius I. im Jahre 382 durch ein Gesetz für die Manichäer die Todesstrafe fest, obwohl er in der Praxis die Leute mehr zum Gehorsam zu bringen, als zu strafen sich befliss. Die griechischen Kirchenlehrer hielten den Grundsatz fest, dass die Häretiker nicht am Leben zu bestrafen seien. Chrysostomus spricht es offen aus: „ich bin gewohnt, verfolgt zu werden, aber nicht selbst zu verfolgen [1].“ Doch will er die Versammlungen der Häretiker, auch der Novatianer und Quartodecimaner verboten wissen [2]). Viele betrachteten die Unglücksfälle am Ende seines Lebens als die Strafe für solches Benehmen. Hieronymus aber ist in dieser Periode nicht der einzige Lehrer der lateinischen Kirche, der sich für Todesstrafe der Ketzer ausgesprochen, „Frömmigkeit für die Sache Gottes geübt, ist nicht Grausamkeit“ [3]), das war sein Wahlspruch, wobei er sich auf die mosaische Verordnung Deuteronom. 13, 6 u. ff. berief.

---

1) *Εμοι εθος εστι διωκεσθαι και μη διωκειν.* In Phocam Martyrem.
2) Hom. 26 in Matth.
3) Non est crudelitas pro Deo pietas.

uch Leo I. in der Epistel an Turribius stimmte überein mit Hieronymus, dem er zu bedenken gab, dass die Furcht vor der Todesstrafe bisweilen e Menschen antreibe, zum geistlichen Heilmittel die Zuflucht zu nehmen.

---

# Vierter Abschnitt.

## Geschichte des Gottesdienstes.

In der vorhergehenden Periode fanden wir den katholischen Gottesienst durch zwei Hauptgrundsätze beherrscht, nämlich 1) durch die Opposition gegen die sinnliche Gottesverehrung der heidnischen Völker, verunden mit Anschliessung an den jüdischen Synagogencultus, 2) durch die )pposition gegen die Häretiker, deren Gebet selbst, nach dem Urtheile les sonst so milden, weichherzigen Origenes, ihnen zur Sünde angerechnet rird, gegen die Häretiker, von denen einige zu den Gnostikern gehörige in hren Gottesdienst Dinge einführten, die damals den katholischen Christen ıöchlich missfielen (Lichter, Weihrauch) und sie in ihrer puritanischen Einfachheit bestärkten. In unserer Periode ging in Beziehung auf den ersten Punkt eine Aenderung vor, welche das Zeichen gab zu immer grösserer Abweichung von der ursprünglichen Einfachheit. In demselben Maasse, als seit Constantin die Heiden, ganz äusserlich bekehrt, massenıaft in die Kirche einströmten, schien auch der unreine Geist des Heidenhums in die katholische Gottesverehrung einzudringen. Schon Augustin dlagte, mit Bezug auf die sich häufenden Cerimonien, dass es in dieser Beziehung mit der christlichen Religion schlimmer stehe, als mit dem Julenthum in der Zeit seines grössten Verfalles. Hauptsächlich aber komnen hier in Betracht die neuen Gegenstände der Verehrung, das heidnische Gepränge, mit welchem diese Verehrung sich umgab, die heidnischen Vorstellungen, die sich daran knüpften. Die Kirchenlehrer bekämpften diese Auswüchse, vertraten mit Muth und Beredtsamkeit die Sache der geistigen Gottesverehrung, konnten aber um so weniger die Ausartungen abschneiden, als sie selber zum Theil darin befangen waren oder wenigstens sich scheuten, die kräftigsten Massregeln dagegen zu ergreifen.

### §. 1. Gottesdienstliche Gebäude[1]).

Die Zeiten, da die Kaiser die Kirche beschützten und da die Anzahl er Mitglieder sich in so ungewöhnlichem Masse vermehrte, waren sehr eeignet zur Aufführung neuer kirchlicher Gebäude. Seit Constantin erob sich eine bedeutende Anzahl neuer prachtvoller Kirchen. Die kirchiche Baukunst wurde mehr ausgebildet. Doch hat sie durchaus nicht den

1) S. die angeführten Werke von Lübke. S. 184.

erhabenen Schwung der späteren sogenannten gothischen Baukunst. Sie hat keine Kreuzbogen, noch lange keine Thürme, selbst keine Kuppeln wie die byzantinische Kunst. Uebrigens knüpft sie an ein heidnisches Vorbild an, zwar nicht an den antiken Tempel, sondern an die Basiliken, fürstliche Paläste und grosse öffentliche, besonders Gerichtsgebäude, wovon eine Anzahl von den Kaisern der Kirche überlassen wurde. Die Grundidee der christlichen Kirchenform, wie sie schon in den apostolischen Constitutionen 2, 57 dargelegt ist, wurde dem Basilikenbau angepasst.

Die Kirchen bildeten wie die meisten Basiliken ein längliches Viereck und waren in der Regel, d. h. nicht ohne Ausnahmen, gegen Osten gerichtet. Der östliche Theil des inneren Raumes war zur Verrichtung des eucharistischen Opfers bestimmt, und hier hatten Bischof, Presbyter und Diakonen ihren Sitz — (*βημα, το ἁγιον, ἁγιασμα*). Dazu wurde die Einrichtung der Basiliken benützt. An dem hintersten Theile derselben war ein nach aussen gehender, halbzirkliger Vorsprung, an dessen innerer, erhöhter Rundung die Richterstühle der Geschworenen und Richter sich anlehnten. Dieselbe Einrichtung wurde in den kirchlichen Gebäuden angebracht. Man öffnete den mittleren Theil der östlichen Mauer des Gebäudes und brachte einen halbkreisförmigen Vorsprung an, der gewölbartig mit dem oberen Theile der Schlussmauer zusammenhing, *tribuna* genannt wegen der Aehnlichkeit mit dem Richterlocale der heidnischen Basiliken. Die kreisförmige Umfassungsmauer hiess *absis*, die Wölbung *camera, concha, fornix;* bisweilen hiess *absis* auch die Wölbung, *concha* die ganze Tribune. An der runden Hintermauer der *absis* waren die Sitze für die Presbyter angebracht, zwischen diesen in der Mitte der erhöhte Sitz des Bischofs, mit Umhängen öfter versehen, *cathedra velata*. Diesem Sitze gegenüber war der Abendmahlstisch, *τραπεζα ἱερα, μυστικη, mensa sacra, tremenda,* der zum Altar gestempelt wurde, indem das Opfer darauf gebracht wurde, *ἁγιον θυσιαστηριον*. Er stand frei, so dass man um denselben herumgehen konnte, nach Ps. 26, 6: „ich wasche in Unschuld meine Hände und umgehe deinen Altar, Jehovah.“ Zur rechten Seite des Altars war das Nebentischchen, *παρατραπεζον, mensula*, worauf vor der Darbringung des eucharistischen Opfers die Gaben der Gemeinde, die Oblationen gelegt wurden; zur linken Seite des Altars stand der Behälter, *σκευοφυλακιον, diaconicum bematis*, worin die Geräthe gelegt wurden, um gereinigt und eingepackt in die Sacristei, *diaconicum majus*, gebracht zu werden. Nun kam zunächst ein Querschiff oder Kreuzschiff, entsprechend den heidnischen Basiliken, worin die Parteien und ihre Sachwalter, sowie ein Theil des Publicums sassen, später in den christlichen Kirchen Chor genannt. Von dem Querschiff gelangte man einige Stufen hinuntersteigend in das Langschiff, *ναυς, navis*, vom Querschiff durch Gitter, *cancelli, κιγκλιδες* und Umhang getrennt; darin stand der *ambo* (*αμβων*), *suggestum lectorum*, von dem aus die Bibellectionen statt fanden. Hier war die Gemeinde versammelt; in den heidnischen Basiliken wurde in diesem Raume Handel und Verkehr getrieben, oft war er nicht bedeckt, dagegen wurde er in den Kirchengebäuden von Anfang an gedeckt. In unserer Periode wurde auch die Predigt in diesem Lang-

schiff gehalten, d. h. aus dem Chor in das Langschiff verlegt, auf ein *suggestum* neben die *cancelli*, daher dieses *suggestum cancellus ecclesiasticus* genannt. Die Gläubigen sassen gesondert nach Alter, kirchlichem Stande und Geschlecht, hinter den Gläubigen die Katechumenen, nach ihnen die Büssenden, wovon jedoch nicht alle das Schiff der Kirche-betreten durften; im Oriente sassen die Weiber auf den Emporkirchen, *ὑπερῶα*. Bis auf Theodosius I. sassen die Kaiser im Querschiff; dieser Kaiser liess es sich von Ambrosius in Mailand gefallen, dass sein Sitz zunächst ausserhalb des Querschiffs angebracht wurde. Das Langschiff wurde durch zwei Säulenreihen in drei Theile getheilt; manchmal gab es zwei Säulenreihen auf jeder Seite des Langschiffs, so dass der ganze Raum in fünf Theile zerfiel. — Ein dritter Hauptheil des Gebäudes war die Vorhalle, *πρόναος ναρθηξ*, *ferula*, Ruthe, von seiner länglichen Gestalt so genannt, in welchen man durch die *πυλαι ὡραιαι* (Apostelgesch. 3, 2. 10) eintrat; hier hatten die unteren Classen der Katechumenen und der Büssenden ihren Platz. Vor der Vorhalle war ein Vorhof, *αιθριον*, *αυλη*, *atrium*, *area*, in welchem ein Wasserbecken, *κρηνη*, *το φρεαρ*, *φιαλη*, *cantharus*, stand, zur Lustration bei dem Eintritt in die Kirche. Auf dem grossen, die Kirche umgebenden Platze, *περιβολος*, der öfter mit Säulengängen versehen war, befanden sich noch mehrere zur Kirche gehörige und mit ihr verbundene Gebäude, worunter das hauptsächlichste die Taufkapelle, *το βαπτιστηριον*, war; darin stand das grosse Wasserbecken, *κολυμβηθρα*, *piscina*, für die Untertauchung der Täuflinge; dazu kamen noch andere Gebäulichkeiten von verschiedenartiger Bestimmung.

Seit dem vierten Jahrhundert begann der kirchliche Gebrauch der Kunst, die bis dahin nur im Privatleben der Christen oder an ihren Begräbnissstätten, den Katacomben Aufnahme gefunden. Die Kunst wurde angewendet theils zur Verzierung der Kirchen und der kirchlichen Gefässe, theils zum Unterrichte des unwissenden Volkes. Es waren Abbildungen aus der biblischen Geschichte oder aus dem Leben und den Leiden der Märtyrer. Im Oriente finden wir dergleichen zum ersten Male bei Gregor von Nyssa in seiner Lobrede auf den heiligen Theodorus: „das stumme Wandgemälde spricht und erbaut“, sagt er in Bezug auf Abbildungen der Leiden der Märtyrer. Derselbe spricht von einem Gemälde, welches die Opferung Isaaks darstellte, und welches er mit vielen Thränen betrachtet habe. Doch war diese Neigung zur Kunst noch keineswegs herrschend geworden. Epiphanius sah in einem Dorfe in Palästina in einer Kirche einen Vorhang, auf welchem ein Bild Christi oder eines anderen Menschen abgebildet war. Darin eine Uebertretung des zweiten Gebotes vom Dekalog erblickend, zerriss er, als ob er eine Ahnung der späteren abgöttischen Missbräuche gehabt hätte, denselben Vorhang und rieth den Vorstehern jener Kirche, die Leiche eines Armen damit zu umwickeln. Dagegen liess Bischof Paulinus in den Kirchen zu Nola und Fondi Gemälde aufstellen, um das zum Fest des heiligen Felix zusammengeströmte Volk zu beschäftigen und von Trunk und Ausschweifungen abzuhalten. In diesen Kirchen war, wie auch sonst gewöhnlich, Christus blos in der Gestalt eines Lammes abgebildet.

## §. 2. Gottesdienstliche Tage und Zeiten.

Indem gewisse Tage und Zeiten vor anderen dem Gottesdienst widmet wurden, drangen doch die Kirchenlehrer mit Macht darauf, man sich damit nicht begnügen solle. So hebt Hieronymus, — u einen Lehrer zu nennen, — hervor, dass vom rein christlichen Stand aus alle Tage einander gleich seien; jeder Tag sei für den Christ Freitag, d. h. ein durch das Andenken an den gekreuzigten Christ weihter Tag, jeder ein Sonntag; denn an jedem Tage könne er i Communion die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus feie Der ursprüngliche Hauptgedanke aller gottesdienstlichen Feier wa Verherrlichung des Herrn, zunächst in der Woche an den *dies stat* Mittwoch und Freitag, als dem Andenken des Leidens Christi gew und am Sonntage, als Feier der Auferstehung des Herrn. Der Mi fiel in unserer Periode meistens weg [1], weniger der Freitag, der i gen Kirchen noch durch die Communion ausgezeichnet wurde, sowie Unterlassen von Gerichtsverhandlungen. Der Sonntag wurde gefeiert Unterlassen der Arbeit, der öffentlichen Acte, der Militärübunger Grund von Gesetzen, die Constantin gegeben hatte und die Theodo bestätigte. So wie in jeder Woche des Herrn Leiden und Tod eine und seine Auferstehung andererseits gefeiert wurden, so beherrscht selbe Gedanke den jährlichen Festcyklus; dieser wurde noch erweiter nimmt den Herrn schon in der Wiege, ja schon bei der Empfängnis führt sein Leben bis zur Himmelfahrt fort. Darauf folgt die in der Periode schon vorhandene Feier der Ausgiessung des Geistes; daran sich schon in der ersten Periode die Feier der ersten Früchte des G Märtyrerfeste, die in unserer Periode sich mehrten. Stephanus, di stel Petrus, Paulus, Johannes, die unschuldigen Kindlein, Johann Täufer, die Makkabäer erhielten ihre Gedenktage. Es kam sog Marienfest hinzu. Doch fällt die Feier des Advents nicht mehr in Periode. Die Idee des Kirchenjahres ist also noch nicht vollständig geführt. Von den Nestorianern ging der Gebrauch aus, den Anfa kirchlichen Jahres in die Adventszeit zu setzen, und das war vie mit die Ursache, warum dieser Gebrauch erst später in der kathol Kirche durchdrang. In unserer Periode begann das Kirchenjahr m Ostermonat, mit Rücksicht auf den analogen Beginn des jüdischen Ki jahres mit dem Monat Nisan und im Hinblick auf das Wiedererwach Natur im Frühling.

Das wichtigste und glänzendste Fest war das Passahfest m dazu gehörigen Festcyklus. Die Verschiedenheit der Occidentalen u Asiaten in Bestimmung der Zeit desselben war der zweite Haupt stand, der das Concil von Nicäa beschäftigte. Diese Versammlung sich zu Gunsten derjenigen aus, welche, von der jüdischen Bestin

---

1) In Rom trat noch im vierten Jahrhundert der Sonnabend als Fasttag vö die Stelle des Mittwoch.

abweichend nicht auf den vierzehnten Nisan, sondern auf den Freitag der Passahwoche setzten [1]), so dass also an diesem Freitag der Tod Jesu und am darauf folgenden Sonntage die Auferstehung gefeiert wurde. Welche diesem Beschlusse sich nicht unterwerfen wollten, wurden excommunicirt, als *τεσσαρεςδεκατιται*, *quartodecimani* [2]). Aber damit waren alle Differenzen in Berechnung des Passah nicht beseitigt. Um dem Schwanken in den Berechnungen ein Ende zu machen, wurde von der nicänischen Synode dem Bischof von Alexandrien, wo man am ehesten die dazu nöthigen Kenntnisse voraussetzen konnte, der Auftrag gegeben, alle Jahre den Tag zu bestimmen, an welchem das Passah gefeiert werden sollte (Leo M. ep. 94). Im Morgenlande folgte man den alexandrinischen Bestimmungen, aber nicht durchgängig im Abendlande, hauptsächlich nicht in Rom, so dass, wie Leo (l. c.) berichtet, das Passah in verschiedenen Kirchen an verschiedenen Tagen gefeiert wurde. Die Römer hielten fest an ihren unsicheren Berechnungsprincipien. Die bei diesem Anlasse entstandenen Streitigkeiten gaben Anlass zu Versuchen, die Differenz zu beseitigen; doch das geschah auf entscheidende Weise erst in der folgenden Periode durch Dionysius exiguus. — Nach dem Concil von Nicäa wurde hauptsächlich das Auferstehungsfest Passah genannt, oder man unterschied das Kreuzigungspassah (*πασχα σταυρωσιμον*), welches vom Palmensonntag bis zum Ostertage dauerte, und das Auferstehungspassah (*πασχα αναστασιμον*); die ganze Osterwoche hiess *Pascha dominicae passionis et resurrectionis.*

Dem Passah ging ein vorbereitendes Fasten voran, dessen Dauer, anfangs sehr kurz, sich immer mehr ausdehnte, bis zu drei, sechs, sogar sieben Wochen; davon ist der Ausdruck *τεσσαρακοστη*, *quadragesima* hergenommen. Auch in Beziehung auf die Dauer des Fastens an jedem Tage und auf die Gattung der Speisen, deren man sich enthielt, fanden Verschiedenheiten statt. Während der Fastenzeit wurden keine oder nur sehr wenig lärmende Feste gefeiert. Der Palmensonntag, geweiht dem Andenken an den Eintritt des Herrn in Jerusalem vor seinem Leiden war der letzte Sonntag der Fastenzeit. Mit diesem Tage begann die grosse Woche, die den Beschluss der Fastenzeit machte (*ἑβδομας μεγαλη*). Es wurden die um geringerer Ursachen willen Gefangenen losgelassen, alle Tage fanden am Morgen und am Abend Gottesdienste statt; es wurde streng gefastet, viele Almosen wurden gegeben, Werke der Barmherzigkeit verrichtet, die Staatsgeschäfte unterbrochen. Ausgezeichnete Tage in dieser Woche waren ausser dem Palmensonntag der Chardonnerstag (*μεγαλη πεμπτη*, *feria quinta*), geweiht dem Andenken an die Einsetzung des Abendmahles: gefeiert durch allgemeine Communion; der Charfreitag, zum Andenken an Jesu Leiden und Tod, zugleich Buss- und Fasttag, *παρασκευη* genannt, als Vorbereitungstag auf den Sabbath, auch Passah genannt, gemäss dem ursprünglichen Sinne des Wortes. In Antiochien feierte

1) Ein Kanon hierüber ist nicht vorhanden; sondern die Bestimmung darüber gibt ein Schreiben der Synode an die Kirche von Alexandrien bei Sokrates 1, 9.

2) Vom Concil von Laodicea als *αἱρεσις των τεσσαρεςδεκατιται* bezeichnet, vgl. Epiphanius haeresis 50, 1.

man an diesem Tage den Gottesdienst auf den Gräbern. Daran schloss sich der grosse Sabbath, *μεγα σαββατον*, an welchem die Katechumenen getauft wurden und weisse Kleider anzogen. Abends wurden die Städte erleuchtet. Die Kirchen waren auch die Nacht über angefüllt, und unter Gesang, Gebet, Schriftlesen und Predigt wurde die Morgenröthe des Ostertages erwartet (*παννυχιδες*, *vigiliae paschales*). Bei dem Aufgang der Sonne begrüsste man sich mit den Worten: Christus ist auferstanden. Besonders dieser Tag wurde ausgezeichnet durch Werke der Wohlthätigkeit und Liebe. Die Feier der Auferstehung zog sich durch die ganze Woche hindurch, so dass auch die Staatsgeschäfte noch still standen. Am Sonntage nach Ostern erschienen die an der Ostervigilie Getauften zum letzten Male mit ihren weissen Kleidern angethan in der Kirche (*dominica in albis, κυριακη εν λευκοις, καινη κυριακη, dies novorum, octava infantium, dies neophytorum, quasimodogeniti* nach 1 Petr. 2, 2). Der Bischof ermahnte sie, ihrem Taufgelübde treu zu bleiben und sie vereinigten sich mit der übrigen Gemeinde. Die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten hiess *πεντηκοστη*, so wie dieser Tag selbst; diese fünfzig Tage wurden ausgezeichnet durch Enthaltung von Fasten an den *dies stationum* und durch stehend verrichtetes Gebet. Am vierzigsten Tage dieser Pfingstzeit wurde seit dem vierten Jahrhundert die Himmelfahrt Christi gefeiert. Acht Tage nach Pfingsten war das Fest aller Märtyrer, welches erst im neunten Jahrhundert durch das Fest der Dreieinigkeit ersetzt wurde.

Noch sind einige auf eine frühere Zeit des Jahres fallende Feste zu erwähnen. Die Ausschweifungen, die bei dem Jahreswechsel statt fanden, bewogen die Kirchenvorsteher, den ersten Januar als Buss-, Bet- und Fasttag gottesdienstlich zu feiern. Im lateinischen Abendlande wurde im Gegensatze gegen die heidnischen Januarfeste sogar eine dreitägige Buss- und Fastenzeit angeordnet. Später wurde der erste Januar als Fest der Beschneidung in den kirchlichen Festkreis aufgenommen und mit der auf den fünfundzwanzigsten December fallenden Feier der Weihnachten in Verbindung gebracht. Dieser fünfundzwanzigste December wurde, nach römischer aber willkürlicher Berechnung, als Geburtstag Christi, als *natalis Christi* im Gegensatz zu dem *natalis solis invicti*, zuerst in der lateinischen Kirche, darauf auch in der griechischen Kirche, aber, nach Chrysostomus, erst seit dem Jahre 376 gefeiert. Das Epiphanienfest war älter, Fest der Erscheinung, Offenbarung Christi (2 Tim. 2, 10. Titus 2, 11), es eröffnete bis auf Chrysostomus den Festcyklus der griechischen Kirche. Es war zunächst Fest der Taufe Christi, indem man, wie Chrysostomus sagt, davon ausging, dass Christus nicht bei seiner Geburt, sondern erst bei seiner Taufe den Menschen offenbar geworden sei. Ein eigenes Geburtsfest Christi gab es damals in der griechischen Kirche noch nicht, sondern die Geburt Christi wurde als das *praecedens* und untergeordnete am Epiphanienfeste, welches auf den sechsten Januar fiel, mitgefeiert. Mit der Feier der Taufe Christi verband sich die Feier der Taufe der Christen, insofern man annahm, dass Christus durch seine Taufe dem Wasser die Eigenschaft mitgetheilt habe, ein Bad der Wiedergeburt zu werden, daher das Fest auch den Namen *τα φωτα*, *ἡμερα των φωτων* erhielt. Die erste Spur

er Epiphanie findet sich im lateinischen Abendlande im Jahre 360, in 'elchem Jahre der nachmalige Kaiser Julian in Vienne an der Feier des 'estes Theil nahm. Weil es nicht zur Tradition der lateinischen Kirche ehörte, konnte seine Bedeutung um so leichter sich ändern. Schon zu .ugustin's Zeit war es Fest der Offenbarung Christi für die Heiden, und ls Substrat diente die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande; daher er spätere Name Dreikönigsfest; noch andere Gesichtspunkte wurden iit dem Feste verbunden. — Merkwürdigerweise waren die Schüler des 'asilides die ersten gewesen, die das Fest gefeiert hatten. Noch muss emerkt werden, dass an der Epiphanie die von der alexandrinischen Kirche erechnete Zeit der Osterfeier des jedesmaligen Jahres verkündigt wurde.

Die Kirchenlehrer beeiferten sich, durch ihre Predigten allen diesen 'esten eine auf Besserung des Lebens und innerliche Erneuerung bezüg- iche Bedeutung und Anregung zu geben. Sie protestirten kräftig gegen len religiösen Formalismus, der sich vielfach daran knüpfte. Sie eiferten gegen diejenigen, welche für die erzwungenen Entbehrungen, welche ihnen lurch die Fasten auferlegt wurden, sich durch Schwelgerei in den voraus- gehenden Tagen im Voraus zu entschädigen suchten (so Chrysostomus), ebenso rügten sie kräftig diejenigen, welche aus den Speisen, die ihnen während ler Fasten erlaubt waren, desto auserlesenere Leckereien sich zu bereiten wussten (so Augustin) [1]. Sie widersetzten sich auch den Missbräuchen, wozu die Feste zu Ehren der Märtyrer Anlass gaben. Es wurden nämlich nach der heidnischen Sitte der Opfermahlzeiten mit jenen Festen Gast- mähler verbunden. Ein Concil von Hippo zur Zeit Augustin's bestimmte, lass die Laien, soviel wie möglich *(quantum fieri potest)*, davon abgehalten werden sollten. Die Synoden erklärten sich auch gegen die Missbräuche, welche mit der Feier des Festes zu Ehren Johannis des Täufers verbunden waren, sei es, dass in den Strassen der Stadt grosse Feuer angezündet wurden, über welche die Leute sprangen, um Unglück abzuwenden, — wahrschein- lich nach dem heidnischen Vorgange der Hirtenfeste, — sei es, dass am Tage des Täufers die Leute sich in das Wasser tauchten.

Je mehr die Märtyrer in die Vergangenheit rückten, desto höher stieg hre Verehrung. Gross und heilsam ist die Macht geschichtlicher Erinner- ungen und die Kirche hatte vollkommen Recht, die herrlichen, religiös- sittlich so tief anregenden und stärkenden Erinnerungen, die sie besass, zu pflegen. Für das Volk nun ersetzte der Märtyrercultus den Heroendienst les antiken Heidenthums. Die Kirchenlehrer gingen auf diese Vorstellung ein, in der guten Absicht, dem im Heidenthum irre gehenden religiösen Bedürfniss auf christlichem Boden Befriedigung zu gewähren. So führt Euseb von Cäsarea (demonstr. ev. 13, 11) ein Wort Plato's an, dass man lie in der Schlacht eines rühmlichen Todes Gefallenen als gute Geister erehren solle; das passt, bemerkt er, zum Tode der Gottgeliebten; daher ie Sitte, sich auf ihren Gräbern zu versammeln u. s. w. Theodoret agt geradezu, dass der Herr seine „todten Angehörigen“ an die Stelle

1) Restringendae sunt deliciae, non mutandae, ein Missbrauch, der bis auf den 'utigen Tag in der katholischen Kirche verbreitet ist.

der heidnischen Heroen gesetzt habe; „anstatt der Feste des Dionysos Anderer werden nun die Feste des Petrus, Paulus, Sergius und And gefeiert." Da war unmittelbare Gefahr vorhanden, dass die Grenz zwischen Heidenthum und Christenthum überschritten würde. Dass im frommen Glauben, dass die Märtyrer für die Zurückgebliebenen bete sich ihrer Fürbitte empfahl, wenn sie in den Tod gingen, das an mochte noch hingehen, obschon Chrysostomus (zu Matth. 15, 21) da dringt, dass die Gläubigen sich unmittelbar an Gott wenden. Denn Glaube an die Fürbitte der Märtyrer führte dazu, ihnen eine Art von Ubiq beizulegen, wie sie den heidnischen Dämonen war zugeschrieben wo besonders geschah diess von Seite der origenistischen Theologen. Hieron (in der Schrift gegen Vigilantius lib. 2) sucht der Sache eine ganz ch liche Wendung zu geben. „Willst du, so redet er diesen Gegner der tyrerverehrung an, willst du Gott Gesetze vorschreiben? Willst du Apostel in Bande legen, so dass sie auf den Tag des Gerichts in Gew sam gehalten werden und nicht immerdar mit ihrem Herrn sind, welchen doch geschrieben ist, dass sie dem Lamme nachfolgen, wohi auch sich wende? Ist das Lamm überall, so muss man auch glauben, diejenigen, die mit dem Lamme sind, überall sind. Wenn der Teufel die Dämonen in der ganzen Welt herumschwärmen und vermöge i grossen Schnelligkeit überall gegenwärtig sind, werden die Märtyrer Vergiessung ihres Blutes an der Stätte ihres Begräbnisses eingeschl bleiben und sie nicht verlassen können?" So wurden denn die Mär als gegenwärtig angeredet und gepriesen als Hüter des Menschengeschle als mächtige Fürsprecher u. s. w. (Basilius). Man wählte sie, wie ehe die heidnischen Heroen, zu Patronen. Man fand die alte Sitte, an Gedächtnisstagen sie in die Gebete einzuschliessen, unschicklich. Augustin meinte, es sei ein Schimpf, für sie zu beten, in deren Fü wir uns vielmehr empfehlen sollen. Daher das Opfer nicht mehr fü dargebracht wurde, sondern Gott gebeten, dass das Opfer kraft der bitte der Märtyrer den Darbringenden zum Heile gereiche. Kirchenl wie Augustin und Andere suchten zwar dem Märtyrercultus seinen sittl Gehalt zu bewahren: Man solle sie verehren um der Nachahmung w sie aber nicht anbeten in religiöser Weise [1]). Aber diese Ermahn selbst bezeugen, wie sehr die abgöttische Verehrung schon um sic griffen hatte. Zeugen davon sind Prudentius c. 405, in seinem *περι στεφανων* und Bischof Paulinus von Nola † 431 in seinen B und Gedichten.

Es kam der Gebrauch auf, ihnen Kirchen zu weihen, und die frühere Verehrung ihrer Reliquien nahm mehr und mehr einen abe bischen Charakter an. Ursprünglich hatte die Benennung der Ki nach Märtyrern nicht angedeutet, dass sie denselben geweiht wären, sie wurde nach und nach so gedeutet. Sowie die Heiden zu Ehren Heroen Tempel bauten, zum Theil auf ihren Gräbern, so nun die Chr oder es wurden die Reliquien der Märtyrer, die oft durch besondere C barungen entdeckt wurden, an die Stelle gebracht, wo man eine Ki

1) Honorandi sunt propter imitationem, non adorandi propter religionem.

baute und unter den Alter gesetzt, wohl mit Beziehung auf Apokalypse 6, 9. Die Reliquien wirkten Wunder in Menge, wovon auch Augustin (de civitate dei 22, 7) zu erzählen weiss. Zu diesem Behufe musste die Zahl der Reliquien bald ins Ungeheure anwachsen, mannigfaltiger Betrug wurde dadurch veranlasst, und ein einträglicher Handel damit getrieben, den Augustin zwar ernst rügte und Theodosius I. durch ein Gesetz zu beseitigen suchte. Eine neue Quelle von Reliquien eröffnete sich in Folge der Wallfahrten nach dem heiligen Lande, die seit dem vierten Jahrhundert aufkamen. Die Kirchenlehrer suchten zwar dem groben Aberglauben, der sich daran knüpfte, zu steuern. Hieronymus, der sehr wohl weiss, dass es nicht lobenswerth ist, Jerusalem besucht zu haben, sondern daselbst gut gelebt zu haben, und dass in Jerusalem gleichmässig wie in Britannien der Himmel offen steht, sucht dennoch die Leute nach der heiligen Stadt zu locken, indem die Anbetung an der Stätte, wo des Herrn Füsse gestanden haben, ein Theil des Glaubens sei [1]). Gregor von Nyssa kommt das Verdienst zu, gegen diese Wallfahrten ohne Rückhalt sich erklärt zu haben, indem er besonders das betonte, dass es keine Art von Unreinheit gebe, welche an den heiligen Orten nicht verübt werde. — Seit dem Ende des vierten Jahrhunderts entstand auch die Sage, dass die Kaiserin Helena, Mutter Constantin's, bei ihrem Besuche in Jerusalem das Kreuz Christi wieder aufgefunden habe [2]). Die Partikeln desselben galten als Wunder wirkend, und es entstand der Glaube, dass das Kreuz vermöge einer inwohnenden Kraft sich immerfort erneuere.

Vom Cultus der Maria findet sich in der ersten Periode keine Spur, sondern nur die harmlose Vorstellung, dass Maria als Werkzeug der Menschwerdung Christi die mittelbare Ursache der Segnungen sei, welche sich an seine Erscheinung knüpfen. Sie galt als Antitypus der Eva; während diese der Schlange glaubte und dadurch Urheberin der Sünde, des Fluches und des Todes wurde, so glaubte Maria der Botschaft des Engels und wurde dadurch Werkzeug des Heils und des Lebens. Irenäus nennt sie, einen Schritt weiter gehend, *advocata virginis Evae*, zwar nur in dem Sinne, dass sie durch ihren Gehorsam gegen die Botschaft des Engels die Folgen von Eva's Ungehorsam gut gemacht habe, allein die spätere Zeit nahm die Benennung *advocata* als Fürbitterin. Als zweites Moment für die Entstehung des Mariencultus ist die grosse Werthschätzung des asketischen Lebens und der Virginität, welche durch das Mönchthum im vierten Jahrhundert solch einen mächtigen Antrieb erhielt, anzusehen. Es kam daher die Meinung auf, dass Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph keinen ehelichen Umgang gepflogen und ihm keine Kinder geboren habe. Die entgegengesetzte Ansicht der Antidikomarianiten, des Helvidius und des Bonosus, Bischofs von Sardica, wurde als häretisch verworfen von Epiphanius (haer. 78), und von Hieronymus (adv. Helvid.). Einen

1) Augustin l. c. berichtet von einem Wunder, welches durch Erdstaub vom Grabe des Herrn in Jerusalem gewirkt worden.

2) Euseb de vita Const. 3, 41 berichtet weitläufig über die Reise der Kaiserin nach dem gelobten Lande und über ihre kirchlichen Bauten bei Bethlehem und auf dem Oelberge, sagt aber kein Wort davon, dass sie das Kreuz Christi aufgefunden habe.

bedeutenden Schritt weiter zu gehen, wurden die Kirchenlehrer veranlasst durch die Polemik gegen Jovinian, der lehrte, dass mit der Geburt Jesu die Jungfräulichkeit seiner Mutter aufgehört habe. Die Kirchenlehrer stellten dagegen den Satz auf, dass Maria sowohl in als auch nach der Geburt physisch Jungfrau geblieben sei, d. h., dass sie *clauso utero* geboren habe, — freilich durch ein Wunder, wozu als Analogon der Eingang des Auferstandenen zu seinen Jüngern durch verschlossene Thüren gerne benützt wurde. So Ambrosius und Pelagius. Die apokryphischen Evangelien, besonders das Protevangelium Jacobi, das dem vierten Jahrhundert angehört, wurden benützt, um die Geschichte der Maria auszuschmücken. Bei alledem sprachen die Kirchenlehrer dieser Periode gleichwie die der früheren offen von den Fehlern der Maria. Chrysostomus zu Matth. 12, 48 ff. findet in diesen Worten der Rüge die gerechte Strafe für die Eitelkeit, womit sie vor dem Volke ihre mütterliche Autorität habe zeigen wollen. Aber schon in Schriften des fünften Jahrhunderts wird der Beweis zu führen gesucht, dass Christus seine Mutter niemals getadelt habe; ja man verstieg sich schon zu der Behauptung, Maria habe durch ihre Tugenden alle Weiber übertroffen. Doch Epiphanius, so sehr er sonst für die vermeintliche Ehre der Maria eifert, protestirt noch auf das entschiedenste gegen ihre Anbetung, die allein dem Herrn gebühre. Er stritt gegen eine Partei schwärmerischer Weiber in Arabien, die er Collyridianerinnen nennt (haeresis 79); sie betrachteten sich als Priesterinnen der Maria und fuhren an einem ihr gewidmeten Tage geweihte Brodkuchen auf Wagen in feierlicher Procession herum; diese wurden der Maria als Opfer dargebracht und darauf in gemeinsamer Mahlzeit verzehrt. Epiphanius, der darüber entrüstet war, erklärte, dass Maria keine Göttin sei; in der That scheint das Ganze den Gebräuchen bei dem heidnischen Erntefest zu Ehren der Ceres nachgebildet zu sein. Doch die Opposition in dieser Beziehung, sowie in anderer, konnte dem Uebel nicht gründlich abhelfen, da man die Wurzel des Uebels nicht abschnitt. Je mehr es aufkam, dass man die Maria Mutter Gottes (*θεοτόκος*) nannte, seitdem sogar Gregor von Nazianz Jeden für gottlos erklärte, der die Gültigkeit des Ausdrucks zu bestreiten wage, nahm der Mariencultus einen gewaltigen Aufschwung; denn, wie richtig bemerkt worden, war derselbe in jenem Ausdrucke wie im Keime enthalten. Der nestorianischen Streitigkeit lag nicht blos ein christologisches, sondern auch ein marianisches Interesse zu Grunde; als dieses letztere durch die Sanctionirung des *θεοτοκος* hinlänglich gewahrt schien, liess man sich in Chalcedon Bestimmungen gefallen, welche wesentlich mit denjenigen der antiochenischen Schule übereinstimmten. Man sprach von der Mutter des Herrn in den überschwänglichsten Ausdrücken. Proclus und Cyrill, beide Gegner von Nestorius, jener auch sein Nachfolger in Constantinopel, wetteiferten in ihren Predigten miteinander in den schwülstigsten Lobeserhebungen der Mutter Gottes. — Ihre Verehrung verschmolz sich fortan mit dem Märtyrercultus; sie wurde an die Spitze des Chores der Heiligen gestellt [1]), die Gebete wurden nun an sie gerichtet, Kirchen zu ihrer Ehre

1) Denn es war durch Aufnahme der Frommen des Alten und Neuen Bundes, auch angesehener Mönche der Märtyrerkreis zum Heiligenchor erweitert worden.

ıut. Doch ist es nicht ganz sicher, dass schon ein eigenes Fest ihr zu en ist gestiftet worden [1]; aber der Boden dafür war vorbereitet.

### ) Der Gottesdienst selbst. Der öffentliche, sonntägliche Gottesdienst insbesondere.

In der ersten Periode haben wir zwei Theile des gewöhnlichen Gottesıstes wahrgenommen; diese Eintheilung wurde noch befestigt im Zusamıhang mit dem Verfahren der Kirche gegen die Katechumenen und die ommunicirten und durch bestimmte Benennungen unterschieden. Zum en Theile gehörte Gesang, Vorlesung aus der Schrift, Predigt, Gebet, ı zweiten das allgemeine Kirchengebet und die Abendmahlsfeier. Der ıt vor dem vierten Jahrhundert vorkommende Ausdruck [2] *missa* (Messe), am wahrscheinlichsten gleich bedeutend mit *missio* und dieser Ausdruck ch *dimissio* zu verstehen und wurde gebraucht von der am Ende des ;en Abschnittes vollzogenen Entlassung der Katechumenen; daher der ;druck *missa catechumenorum;* davon unterschied man den zweiten ;il als *missa fidelium.* Aehnliche Formeln der Entlassung gab es bei ksversammlungen und bei der Feier der heidnischen Mysterien. Auf die terscheidung jener beiden Theile wurde um so eifriger gehalten, je mehr Arcandisciplin aufblühte, besonders im vierten Jahrhundert; daher in ı Liturgieen und Predigten dieser Zeit öfter von den Eingeweihten, von Einweihung die Rede ist [3]. Mit der Ueberwindung des Heidenthums l der allgemeinen Einführung der Kindertaufe hörte die Arcandisciplin l die Entlassung eines Theiles der Anwesenden vor der Feier des Abendhles von selbst auf. Ambrosius in der Epistel an seine Schwester Marlina benannte die *missa fidelium* in vorzüglichem Sinne als *missa;* bis etzt das eucharistische Opfer mit den dazu gehörigen Gebeten Messe geınt wurde. In der griechischen Kirche wurde der Ausdruck Liturgie *ιτουργια των κατηχουμενων*, *των πιστων*) gebräuchlich für die Bezeichıg des Gottesdienstes, nach dem Vorgange von Apostelgesch. 13, 2. In : LXX wird das Wort Liturgie gebraucht vom Opferdienste der Priester od. 28, 31. Numeri 4, 38. Dass es deswegen in der angeführten Stelle r Apostelgeschichte nicht auch Opferdienst bedeute, versteht sich von bst. Gebraucht doch Paulus Röm. 15, 27 denselben Ausdruck in allgeınerer Bedeutung.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wohnen wir dem sonntäglichen ıttesdienste bei. Die Gläubigen wurden zur Kirche gerufen nicht durch die ;t im siebenten Jahrhundert in der lateinischen Kirche aufkommenden Glocken, ıdern durch einen an eine Platte von Eisenblech anschlagenden Hammer

1) Die Lobrede auf Maria von Proclus, worauf Augustin sich beruft, enthält keine ıtimmte Andeutung davon, dass schon ein Marienfest bestand.

2) Bellarmin Tom. 3 p. 410 führt dafür keine älteren Zeugen auf, als solche, die n vierten Jahrhundert angehören.

3) *Ισασιν οἱ μεμυημενοι, οἱ συμμυσται* im Gegensatz zu den *αμυητοι*, sodann *ηθεντες, μυησις.* Augustin hat als Ausdruck der Arcandisciplin: norunt fideles.

(in Klöstern durch Posaunen). Auf dem Vorhofe wuschen sich die Eintretenden nach antikem Vorgange am Waschbecken, κρηνη, die Hände und machten bei dem Eintreten in die Kirche das Zeichen des Kreuzes an der Stirne. Die Geistlichen versammelten sich auch an den ihnen angewiesenen Plätzen, alle bekleidet mit dem weissen Linnengewand (*vestis alba*, συχαριον). Der Bischof, die Presbyter und Diakonen trugen darüber die στολα, das ωραριον; der Bischof und die Presbyter darüber den weiten ganz geschlossenen Mantel (φαιλονης, *planeta*, *casula*), wobei bereits seit dem Anfange der Periode ein gewisser Prunk an den Tag gelegt wurde, um den Eindruck der gottesdienstlichen Feier zu erhöhen [1]).

Der Gottesdienst begann mit dem Gesang, wie schon zu Trajan's Zeit. Der Gesang, der zunächst recitativ gewesen, wurde in unserer Periode mehr ausgebildet. Chrysostomus beklagt sich bereits über theatralischen Ausdruck desselben, Hieronymus tadelte es, dass heidnische Melodieen christlichen Gesängen untergelegt wurden. Es wurden eigene Sänger (ψαλται) dazu bestellt, gewöhnlich aus den jüngeren Geistlichen genommen, wobei aber doch die Theilnahme der Gemeinde nicht ausgeschlossen war. Im Oriente wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts durch die Mönche der Wechselgesang, Antiphonen, erfunden, von Basilius und Chrysostomus empfohlen, bald auch im Abendlande durch Ambrosius eingeführt. Es wurden zunächst Psalmen und Hymnen gesungen. Ehe die Antiphonen eingeführt wurden, sang ein Sänger den Psalm vor, und die ganze Gemeinde fiel ein, die Schlusszeilen wiederholend. Die Psalmen wurden hauptsächlich, doch nicht ausschliesslich in der *missa catechumenorum* gebraucht; man wählte für bestimmte Feste einzelne Psalmen aus (z. B. für den Todestag Jesu den 22. Psalm), so auch für den Morgen- und den Abendgottesdienst. Das τρισαγιον aus Jesaias 6, 3, im vierten Jahrhundert etwas erweitert (Const. apost. 8, 12) kam in der *missa fidelium* vor. In der *missa catechumenorum* wurde nach dem Psalmengesang die kleine Doxologie Apokal. 1, 6 gesungen, die kleine genannt, im Unterschiede von der grösseren Lucas 2, 14. Frühe hatten die Christen angefangen, eigene Lieder für den gottesdienstlichen Gebrauch zu verfassen. Im Occidente gab es im vierten Jahrhundert bedeutende Liederdichter, Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand. Von den dreissig Hymnen, die diesem zugeschrieben werden, sind aber nur zwölf unzweifelhaft ächt [2]); dazu kommen einige Lieder von unbekannten Verfassern. Das besondere Merkmal dieser Hymnendichtung, die gewöhnlich die römische oder ambrosianische genannt wird, ist, wie Koch bemerkt [3]), Schmucklosigkeit, Einfalt und Wahrheit, verbunden mit gewaltiger Kraft und ächt römischer Objectivität.

Auf den Gesang folgte das Lesen der Schrift, zunächst des Alten

---

1) Im gewöhnlichen Leben trugen die Geistlichen ein schwarzes Gewand. Sisinnius, novatianischer Bischof, der durch sein weisses Gewand Aufsehen erregte, fragte, wo geschrieben stehe, dass der Bischof schwarz gekleidet sein müsse.

2) Im zweiten Bande der opera des Ambrosius nach der Benedictinerausgabe. Te Deum laudamus hat Ambrosius aus dem Griechischen übersetzt.

3) S. den Artikel Ambrosius in der Realencyklopädie.

stamentes, sodann auch des Neuen Testamentes. Es wurde bald verbo-
ı, die Schriften alter Kirchenlehrer zu lesen, höchstens machte man
ch mit den Leidensgeschichten der Märtyrer eine Ausnahme. Man regelte
die Jahresfeste und deren Vorbereitungszeiten allmählich die Auswahl der
lesenden Stücke, verschieden in den verschiedenen Kirchen. In der an-
chenischen Gemeinde las man noch vor Pfingsten die Apostelgeschichte; in
: Fastenzeit, in Antiochien, sowie in Constantinopel die Genesis, in Mai-
.d Hiob und Jonas. Für die Festlectionen hatte sich schon in dieser Pe-
de eine feste kirchliche Regel gebildet. Für die übrigen Tage scheint die
ıhl noch dem Bischofe überlassen gewesen zu sein. — Der Lector begann
Function mit dem Segenswunsche: Friede sei mit Euch, worauf die Ge-
inde antwortete: und mit deinem Geiste. Der Diakon ermahnte zur Auf-
rksamkeit, öfter laut rufend: „lasset uns aufmerken" (πρoςεχωμεν). Bei
r Vorlesung des evangelischen Abschnittes wurden im Morgenlande Lichter
gezündet, und zwischen den einzelnen biblischen Lectionen Psalmen ge-
ngen.

Auf das Vorlesen der Schrift folgte, eingeleitet mit demselben Se-
nswunsche wie das Vorlesen der heiligen Schrift, die Predigt, von dem Sitze
s Bischofs, wenn dieser predigte, ausserdem von dem Altare oder auch vom
nbo aus gehalten; diess wurde von Chrysostomus beobachtet. Es gab sehr
ınnigfaltige Arten von Predigten oder Ansprachen, — über den vorgelesenen
ɔschnitt der Schrift, über ganze Bücher, die in serie behandelt wurden, so
n Origenes, von Chrysostomus; auch Reden ohne eigentlichen Text, Festreden,
eden bei der Einweihung einer neuen Kirche, oder eines Bischofs in sein
nt, Reden am Geburts- oder Ordinationstage, — Reden bei Hungersnoth
ıd Dürre, nach einem Erdbeben, bei dem speciellen Anlasse des Sturzes
s Eutropius von Chrysostomus; von demselben Reden, die sich auf seine
erbannung beziehen, sodann Gedächtnissreden, auf Theodosius I., die kai-
rliche Prinzessin Pulcheria u. s. w. Die Reden der Griechen sind länger
s die der Lateiner schon zu des Origenes Zeiten. Die Reden wurden theils
edergeschrieben und memorirt, theils nach ausgearbeitetem Plane frei
halten, theils ganz improvisirt. Einige Predigten ausgezeichneter Kanzel-
lner wurden in der Kirche nachgeschrieben, einige beklatscht; es gab
ediger, die daran grosses Gefallen fanden. Augustin erntete auch, ohne
darauf anzulegen, diese stürmischen Beifallsbezeugungen: „Ihr habt, sagte
bei einem solchem Anlasse, den Samen des Wortes empfangen und mir
ür Worte gegeben [1]). Euer Lob ist mir beschwerlich und gefährlich, wir
gen es mit Zittern." Wenn ein berühmter Prediger predigte, sah man
auffallende Schauspiel, dass, so wie die Rede zu Ende war, die über-
te Kirche sich alsobald leerte. Chrysostomus fand es einst angemessen,
nem Auditorium zuzurufen: „ihr seid hier nicht im Theater, ihr sitzt hier
ht, um Komödianten zu sehen." — Zum Predigen berechtigt waren in
früheren Periode Bischöfe, Presbyter und Diakonen gewesen. Je mehr
Macht des Bischofs sich hob, desto mehr kamen die Presbyter in Ab-
ngigkeit von demselben auch in Hinsicht des Predigens; die Presbyter

1) Semen accepistis, verba reddidistis.

predigten als Delegirte des Bischofs. Es lag aber in der Natur der Sache, dass die Presbyter viel predigten; die Vermehrung der Gläubigen brachte das mit sich; auch Diakonen predigten wie in alter Zeit. In der lateinischen Kirche wurde das Predigen bei weitem nicht so fleissig geübt, wie im griechischen Morgenlande. Die theologischen Streitigkeiten brachten es mit sich, dass der Inhalt vieler Predigten ein dogmatischer war; doch kann man nicht sagen, dass die Sittenpredigten fehlten. Es war übrigens die Zeit der höchsten Blüthe der geistlichen Beredtsamkeit; es genügt in der griechischen Kirche Gregor von Nyssa, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, in der lateinischen Kirche Ambrosius, Hilarius von Poitiers, Augustin, Leo I. zu nennen. Es darf nicht verschwiegen werden, dass auch die Meister der geistlichen Beredtsamkeit nicht immer falsche Rhetorik vermieden, viel weniger Prediger geringeren Ranges. Augustin befliss sich einer schmucklosen Diction, die sehr an das punische Latein erinnerte; er wolle lieber, sagte er, die Vorwürfe der Grammatiker sich zuziehen als die Vorwürfe der Gemeinde, dass er unverständlich predige.

An die Predigt schloss sich unmittelbar ein Gebet an[1]). Darauf wurden die verschiedenen Classen derjenigen, welche nicht am ferneren Gottesdienste Theil nehmen durften, die erste Classe der Katechumenen, die Energumenen und die Poenitenten unter Gebet und Segenswunsch entlassen. Das Volk fiel ein mit den Worten: Herr, erbarme dich (*κυριε ἐλεησον*). Damit war der erste Theil des Gottesdienstes beendet, und es begann nun der zweite Theil.

Der Diakon ruft: „lasset uns aufmerken“ (*προςεχωμεν*), der Bischof: „der Friede Gottes sei mit euch allen,“ das Volk: „und mit deinem Geiste.“ Der Diakon sagt zu allen: Küsset euch mit dem heiligen Kusse, die Kleriker sollen den Bischof küssen, die Männer unter den Laien sich untereinander, ebenso die Weiber[2]). Die Mysterienform[3]) wird dabei streng beobachtet durch den Zuruf des einen Diakon: es sei hier kein Katechumene, keiner der Ungläubigen, kein Heterodoxer: Dazu kommen noch sittliche Ermahnungen! keiner der etwas gegen den andern habe, keiner in heuchlerischer Gesinnung. Die Gebete werden theils knieend, theils aufrechtstehend verrichtet. Darauf bringen die Diakone die Gaben der Gläubigen zum Altar, wo der Bischof, der das Prachtgewand, die Casel (*λαμπραν εσθητα*) angezogen, sie in Empfang nimmt und das Zeichen des Kreuzes darüber macht. Nach dem wiederholten Segenswunsch ruft der Bischof: „habet droben den Sinn (die Herzen)“, *ανω τον νουν* (*τας καρδιας*). Bei Chrysostomus ist beides verbunden: *ανασχωμεν ἡμων τον νουν και τας καρδιας*; — die Gemeinde antwortet:

---

1) Chrysostomus: *μετα την παραινεσιν ευθεως ευχη*.

2) Also vor der Communion. In der lateinischen Kirche geschieht diess nach der Consecration.

3) Wie denn überhaupt diese Mysterienform als disciplina arcani öfter sich zeigt; es wird dafür gebetet, dass die Katechumenen der Einweihung (*μυησις*) würdig werden; es werden die *αμυητοι* vom zweiten Theile des Gottesdienstes ausgeschlossen u. A. dgl. Es wird bestimmt gesagt, dass keiner der ungeweihten (*αμυητων*) die Elemente geniessen soll. Wenn er ungeweiht sich verbergend sie geniesst, so isst er ein ewiges Gericht.

r haben sie bei dem Herrn (*εχομεν προς τον κυριον*). Der Bischof: last uns danken dem Herrn. Alle rufen: das ist so geziemend und gerecht ξιον και δικαιον). Nun fällt der Bischof wieder ein mit der Formel: rahrhaftig geziemend und gerecht ist es", und nun folgt ein neues Gebet, rin Gott der Schöpfer und Erhalter der Welt, Gott der Schöpfer der enschen gepriesen wird, ebenso werden die Hauptthatsachen der biblischen Gehichte angeführt und dafür wird Gott gedankt, sowie für die Sendung ines Sohnes, wobei die Umstände seiner Passion erwähnt werden. Es folgt Einsetzung des Abendmahles. Die Einsetzungsworte sind etwas verändert [1]) Vir bringen dir, dem Könige und Gotte, gemäss der Verordnung Christi eses Brod und diesen Kelch dar, dir dankend durch ihn, dass du uns geirdigt hast, vor dir zu erscheinen und heiligen Dienst zu verrichten, und r bitten dich, dass du gütig auf diese vorliegenden Gaben (*δωρα*) herabhen und daran Gefallen haben mögest zur Ehre deines Gesalbten und ss du deinen heiligen Geist auf dieses Opfer herabsenden mögest, den ugen der Leiden des Herrn Jesu, auf dass er dieses Brod als Leib deines esalbten und diesen Kelch als Blut deines Gesalbten an das Licht bringe [2]) f dass die daran Theilnehmenden in der Frömmigkeit befestigt werden, die ergebung der Sünden erlangen, vom Teufel und seinem Truge befreit, mit em heiligen Geiste erfüllt, deines Gesalbten würdig werden und das ewige eben erlangen". Das war die Consecration, *ἁγιασμος*, welcher die Enthüllung er durch den Altarvorhang verdeckten Elemente vorausging. Nun folgte in langes Gebet, welches Fürbitten enthielt für die Kirche und ihre iener, für den König und die Armee, für die Heiligen, die von Alters her ch das Wohlgefallen Gottes erworben haben, deren einzelne Classen ufgezählt werden, — dann für das Volk, für die Einwohner dieser Stadt, ir die in die Acht Erklärten; für diejenigen, die uns hassen und verfolgen m deines Namens willen. Nach erneuertem Segenswunsche des Bischofs und rwiederung von Seiten der Gemeinde folgt ein Gebet, das ein Diakon pricht, dass Gott die dargebrachte Gabe (*δωρον προσκομισθεν*) durch das Iittleramt Christi auf den himmlischen Altar versetzen möge zum süssen eruche. Hierauf wurde nach vielen Liturgieen, aber nicht nach den apostolischen Constitutionen, das Unser Vater hergesagt, wobei in der lateinischen irche das Volk jede Bitte mit einem Amen begleitete. Nach erneuter Auforderung zum Aufmerken spricht der Bischof: „das Heilige den Heiligen"; ie Gemeinde: Einer ist heilig, Einer ist Herr, Einer ist Herr, Einer Chritus, hochgelobt in Ewigkeit, Amen. Darauf die grosse Doxologie: „Ehre sei ott in der Höhe, Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen. losianna dem Sohne Davids, der da kommt im Namen des Herrn, und dieser t uns erschienen. Hosianna in der Höhe." Darauf nimmt der Bischof die ommunion, nach ihm die übrigen Kleriker nach den verschiedenen Classen.

---

1) *τουτο το μυστηριον της καινης διαθηκης — το σωμα μου το περι πολλων θρυπτομενον.*

2) *αποφηνη, — αποφαινειν* aufdecken, enthüllen, an das Licht bringen, zeigen, ass etwas sei. In andern Liturgieen liest man statt *αποφηνῃ ποιῃ*. Der Gedanke, ass der heilige Geist die Elemente zu Leib und Blut Christi mache, ist der griechischen irche eigenthümlich und kommt in vielen griechischen Liturgieen vor.

In entsprechender Reihenfolge nahten die Asketen, Diakonissen, Jungfrauen, Wittwen, auch die Kinder, das ganze Volk; die weiblichen Personen mit verhülltem Haupte. Der Bischof reicht das Brod dar mit den Worten: der Leib Christi; der Empfangende spricht Amen; der Diakon reicht den Kelch mit den Worten: das Blut Christi, der Kelch des Lebens; der Empfangende spricht Amen. Nach einigen Gebeten ertheilt der Bischof der knieenden Versammlung den Segen.

Was das Abendmahl betrifft, so kommen noch Einzelnheiten in Betracht. Das Brod war durchgängig gesäuertes Brod, auch in der lateinischen Kirche; der Wein roth, mit Wasser vermischt nach antikem Gebrauch. Es scheint, dass die Elemente mit der Hand empfangen wurden und in aufrechter Stellung. Die Manichaeer wurden sehr getadelt, weil sie ihren Gläubigen den Wein nicht reichten. In einigen Kirchen wurde das Abendmahl auch am Freitag gehalten, in andern viermal in der Woche, d. h. am Sonntag, Mittwoch, Freitag, Sonnabend. Aber schon Chrysostomus beklagt sich, dass die Gläubigen im Empfang des heiligen Mahles so saumselig seien. Dagegen in Rom und in Alexandrien communicirte man öfter alle Tage. Die Gläubigen nahmen Stücke von consecrirtem Brode mit sich nach Hause und genossen es des Morgens, ehe sie an ihre Geschäfte gingen, das erste Beispiel einer Communion unter einer Gestalt in der katholischen Kirche. Vom Weine durfte Niemand etwas mit sich nach Hause nehmen, damit die Gefahr des Verschüttens vermieden würde. Daher Chrysostomus seinen Communicanten in Wein getauchte Hostien mit nach Hause gab. Aus dem Gebrauche, Hostien mit nach Hause zu nehmen, entstand bald ein abergläubischer Missbrauch. Der Bruder des Bischofs Ambrosius hatte auf eine Seereise Hostien mitgenommen, die er auf dem Leibe trug. Als das Schiff, auf dem er sich befand, unterging, wurde er der erste gerettet, und schrieb seine Rettung der Kraft des neuen Amulets zu. Ein Binder wurde, wie Augustin berichtet, von einer Augenkrankheit durch das Auflegen der Hostie auf die Augen geheilt.

Was die vorstehenden liturgischen Angaben betrifft, so sind sie hauptsächlich aus dem achten Buche der apostolischen Constitutionen geschöpft. Dieses um die Mitte des vierten Jahrhunderts zusammengestellte Pontifical-Buch, welches zum Gebrauche der Bischöfe bestimmt war, enthielt zwar gewiss Formulare noch aus dem dritten Jahrhundert, aber ebenso gewiss solche aus dem vierten; zu jenen gehören Bitten „für die uns Hassenden und Verfolgenden, für die im Gefängniss, in den Bergwerken gefangen gehaltenen Brüder;“ es sei denn, dass man diese Angaben ausschliesslich auf die Zeit der diocletianischen Verfolgung beziehen will. Zu den Bestandtheilen, die im vierten Jahrhundert und zwar unter den christlichen Kaisern hinzu gekommen sind, gehören Formulare, betreffend die Zehnten, die Erwähnung der Asketen als eines besonderen Standes, die Ersetzung der Thürhüter (*πυλωροι*) und Diener (*υπηρεται*), die in den früheren Büchern angeführt werden, durch die *ὑποδιακονοι*, welche Veränderung in den Anfang des vierten Jahrhunderts fällt. So gehört auch die Verordnung über die Festtage in die Zeit der christlichen Kaiser. Auf jeden Fall ist diese Liturgie, gewöhnlich *liturgia Clementis* genannt, die älteste der uns erhaltenen, und ihr Vaterland ist Syrien. Es gab viele andere Liturgieen, in denen fast jedes Land oder Pro-

vinz und darin gewisse Städte ihre eigenen hatten; es sind aber nur einzelne Bruchstücke der ältern Zeit davon erhalten. Die uns erhaltenen Liturgieen, namentlich auch die den Namen des Basilius und des Chrysostomus tragen, sind alle von späterem Ursprunge[1]). Die zweitälteste der uns erhaltenen Liturgieen, aus der Mitte des fünften Jahrhunderts vielleicht stammend, ist die Liturgie, die den Namen des Apostels Jacobus trägt; die wesentlichen Bestandtheile derselben kommen aus früherer Zeit her, aber die Anrufung der Maria um ihre Fürbitte gehört gewiss nicht der Zeit vor 450 an. Ueberhaupt muss geraume Zeit verflossen sein, ehe eine Liturgie, die im Gebrauche war, genau niedergeschrieben wurde, was damit zusammenhängt, dass der Liturg nicht in allen Punkten an genaue Wiederholung stehender Formeln gebunden war, wovon wir einen Beweis bei Justin gefunden haben. (S. oben S. 195). Was von lateinischen Liturgieen vorhanden ist, das ist ebenfalls nicht im Bereich unserer Periode schriftlich niedergelegt worden: Es reicht kein lateinisches Formular bis in die Zeit Leo's I., wohl aber mag das *Sacramentarium Gelasianum* (vom Pabst Gelasius † 496) und das *Sacramentarium Gregorianum* (Gregor's I.) diese oder jene Stücke enthalten, die aus der früheren Zeit herrührten. Das mag insbesondere vom eigentlichen *Canon missae* gelten[2]).

Von wesentlicher Bedeutung ist hiebei die immermehr sich befestigende Vorstellung vom Opfer im Abendmahl; die Gaben, im Gegensatze zu den blutigen Opfern des alten Bundes, unblutiges Opfer, *αναιμακτος θυσια* genannt, sind zunächst Dankopfer und in zweiter Linie, sofern darin die Thatsache des Todes Christi dem Herrn vor die Augen gestellt wird, symbolisches Sühnopfer, welches aber auf dem geraden Wege sich befindet, sich in ein eigentliches Sühnopfer zu verwandeln, je mehr nämlich die Vorstellungen von der Gegenwart Christi sich verdichten. Manche Kirchenlehrer sträubten sich noch dagegen, so Chrysostomus: „Opfern wir nicht täglich? Wir opfern zwar, aber so dass wir nur das Andenken des Todes Christi begehen (hom. 17. in ep. ad Hbr.) — Wir bringen immer dasselbe Opfer dar oder vielmehr wir feiern das Andenken jenes einen Opfers." Folgerichtiger Weise hätte Chrysostomus sagen sollen: Wir opfern nicht; aber zu dieser Consequenz erhob sich die katholische Lehre nicht und darum konnte sie den aufgekommenen Irrthum nicht mit Erfolg bekämpfen. Wie spricht doch derselbe Chrysostomus: „Gehe hinzu zu dem schaudervollen Opfer (*θυσια φρικτη*);

---

1) Da Basilius für das Liturgische sehr thätig war, wie Gregor von Nazianz oratio 20 ihm nachrühmt, so ist es um so natürlicher, dass ihm die Abfassung einer Liturgie zugeschrieben wurde, welche in der orientalischen Kirche, besonders bei den Monophysiten in Gebrauch (bei Renaudot 1, 7.) kam, und wovon es verschiedene Recensionen gibt, — Rheinwald S. 354. Alle uns erhaltenen Liturgieen haben einen gemeinsamen Grundtypus, der sich ausspricht in gewissen Formeln: justum et aequum — sursum corda u. s. w. und in dem Opfercultus.

2) S. über das Ganze Renaudot liturgiarum orientalium collectio. Daniel codex liturgicus ecclesiae universae, die ersten 4 Bde. Drey a. a. O. Rheinwald, Archaeologie S. 353 u. ff., der die alten Liturgieen aufzählt und die Spuren davon bei den Kirchenvätern nachweist. Muratori meinte mit Recht, Gelasius habe ein älteres römisches sacramentarium lediglich restaurirt und in bessere Ordnung gebracht.

geschlachtet liegt Christus vor dir. Mit Angst und Zittern sollen wir zu dem Tische hinzutreten, auf welchem das Lamm liegt[1]." Auch Augustin lässt keine Wiederholung des Opfers am Kreuze in unblutiger Weise zu, sondern „wir feiern, sagt er, das Andenken an das vollzogene Opfer." Allerdings wird an jedem Tage Christus für das Volk geopfert[2]; das ist aber so gemeint, wie wenn wir am Sonntag sagen: „heute ist der Herr auferstanden, da doch so viele Jahre seit seiner Auferstehung verflossen," und doch weiss er viel vom Opfer im Abendmahl zu reden, indem er, im Anschlusse an Andeutungen bei anderen Kirchenlehrern die ganze erlöste Gemeinde *(redemta civitas)*, als Opfer auffasst, Gott dargebracht durch den grossen Priester, der sich selbst Gott für uns dargebracht hat, damit wir dieses Hauptes Körper seien. — Wir sind viele Ein Leib in Christo, und indem das Opfer seines Leibes im Abendmahle dargestellt wird, ist auch das Opfer der Gemeinde, die ja sein Leib ist, darin enthalten. Im Sacramente des Altars wird gezeigt, dass die Gemeinde in und mit der *oblatio*, die sie darbringt, selbst dargebracht wird (de civitate Dei 10, 6) was damit zusammenhängt, dass das Abendmahl aufgefasst wird als Sacrament der Incorporation in die Kirche. Es ist zwar noch verschieden von der späteren römischen Messe; es wiegt das Selbstopfer der Kirche in der Eucharistie vor, Christus kommt nur in Betracht, sofern er untrennbar ist von seinem Leibe.

Die weitere Entwicklung und Ausbildung der Idee vom versöhnenden Opfer hing wesentlich davon ab, welche Wendung die Vorstellungen von der Gegenwart Christi im Abendmahl nehmen würden. In der griechischen Kirche finden wir eine Reihe von Theologen, welche an Origenes sich anschliessend die symbolische Auffassung der Einsetzungsworte vertreten. Für Euseb von Cäsarea (demonstratio ev. 1, 10) sind die Worte Christi das eigentliche Object des eucharistischen Genusses. Fleisch und Blut Christi sind bildliche Bezeichnungen der Lehre Christi. Athanasius, der Vater der Orthodoxie genannt, lehrt in seinen Festreden, dass im Abendmahl nichts Anderes gewährt wird, als was auch die Engel und die vollendeten Gläubigen im Himmel empfangen, die geistige Wirkung, die der Logos als Princip der Wahrheit und des Lebens über alle mit Vernunft begabten Geschöpfe übt. Wer in allen Beziehungen den Zweck der Menschwerdung des Logos an sich erfüllt, der geniesst in der einzig möglichen Weise sein Fleisch und sein Blut. In der vierten Epistel an Serapion c. 19 lehrt er, dass Joh. 6, 62—64 nicht vom leiblichen Essen die Rede sein könne. „Denn für wie viele Menschen würde der Leib ausreichen, dass er auch für die ganze Welt Nahrung würde[3]? Um deswillen erwähnt Christus auch seine leibliche Auffahrt, damit er sie (die Zuhörer) vom fleischlichen Gedanken abziehe und sie so erkennen lernten, dass das Fleisch, wovon er spricht, eine himmlische und geistliche Nahrung sei." Fleisch und Blut Christi werden auf geistliche Weise

---

1) Wahrlich kein Wunder, wenn das Volk sich nicht beeilte, diese *μυστηρια φρικτα, φρικωδεστατα*, mysteria tremenda, in Empfang zu nehmen!

2) Omni die populis immolatur (Christus).

3) *Ποσοις γαρ ηρκεν το σωμα, ἱνα και του κοσμου παντος τουτο τροφη γενηται;*

ırgereicht und sie werden zu einem Schutzmittel (Amulet, φυλακτηριον) ır die Auferstehung zum ewigen Leben. Im Wesentlichen damit übereinimmend lehrt Basilius, mit dem Essen des Leibes und dem Trinken des lutes Christi sei nichts Anderes gemeint, als zu dem Logos, dem Princip ler Wahrheit, in eine innere, intellectuelle und sittliche Beziehung treten. Vesentlich auf demselben Standpunkte stehen Gregor von Nazianz und akarius der Aeltere († 390). Gregor bezeichnet Brod und Wein als ypen und Antitypen des Leibes und Blutes Christi, Bilder und Copieen er grossen Geheimnisse des Heils. Johannes von Damascus meinte, Gregor enne die Elemente vor der Consecration Typen und Antitypen, — eine leere usflucht, da sie vor der Consecration eben nichts sind, als Brod und Wein. arnach muss die Stelle im Briefe an Bischof Amphilochius erklärt werden, orin man die Annahme der leiblichen Gegenwart hat finden wollen. In Vahrheit aber gibt Gregor eine sinnbildliche Bezeichnung des eucharistischen pferactes.

Es gab nun eine Reihe von griechischen Theologen, welche der realistischen Auffassung sich zuwendeten und auf die Annahme einer dynamischen Veränderung, wenn nicht gar Verwandlung der Elemente geführt wurden; ei einigen sind beide Auffassungen, die symbolische und die realistische, im Streite. Cyrill von Jerusalem bildet den Wendepunkt im Uebergange von ener zu dieser Auffassung. In den fünf letzten, den mystagogischen Katechesen scheint er ganz deutlich die symbolische Erklärung zu vertreten, venn er mit Beziehung auf die vierte Bitte im Unser Vater sagt, das heilige Brod sei für die Substanz der Seele bestimmt, es gehe nicht in den Bauch, verde nicht εις αφεδρωνα geworfen, sondern es vertheile sich in deinem anzen Organismus zum Heile des Leibes und der Seele; die Juden meinten ilschlich, der Herr lade sie zum Fleischessen (σαρκοφαγια) ein, — und anerswo: wie das Brod dem Leibe entspricht, so der Logos der Seele. An nderen Stellen erscheint derselbe Cyrill als entschiedener Realist —: „da hristus selbst vom Brode gesagt: das ist mein Leib, wer dürfte das in weifel ziehen?" Cyrill zieht sogar die Verwandlung des Wassers in Wein uf der Hochzeit zu Cana als Beweis für die Verwandlung der Elemente ιεταβαλλειν) herbei. Es ist zwar nicht nöthig, an substantielle Verwandıng zu denken, so wenig wie bei Weihung des Salböls, mit dem auch eine εταβολη vorgeht.

Gregor von Nyssa, obschon in anderer Beziehung an Origenes sich ıschliessend, hat über das Abendmahl eine Theorie aufgestellt, die sich hr der vollen Verwandlungslehre nähert, in seinem λογος κατηχητικος μεγας 37. Er geht vom Gedanken aus, dass Seele uud Leib des Menschen der rlösung bedürfen. Der Leib ist vergiftet und kann nur durch ein entrechendes Gegengift gerettet werden; das ist jener Leib, welcher stärker s der Tod erwiesen wurde, der Leib Christi, der in unseren sterblichen eib eingeht; nur durch Essen und Trinken ist das möglich. Nun aber ist r Nahrungsstoff, der jedem Leibe assimilirt wird, die eigentliche Substanz sselben. Wer also Brod und Wein sieht, sieht insofern schon künftige enschliche Leiber. Nun aber nährte sich Jesus auch von Brod und Wein; so werden Brod und Wein in den Leib des Logos verwandelt. War das

zu Lebzeiten des Herrn möglich, so kann auch jetzt Brod und Wein, und zwar ohne von Jesu gegessen und getrunken zu werden, in seinen Leib verwandelt werden. Das Unbeholfene und Willkürliche in diesem Versuche, die *manducatio oralis* zu beweisen, zeigt dessen Neuheit. Chrysostomus hat zwar die wunderliche Theorie des Gregor von Nyssa nicht angenommen, doch ziemlich deutlich die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl gelehrt, wobei er sich wie Gregor von Nyssa, wie Cyrill von Jerusalem auf die *επικλησις* des heiligen Geistes beruft. Daneben spricht er den Gedanken aus, dass der im Himmel gegenwärtige Leib durch das Wort (der Einsetzung), das Christus durch den Mund des Priesters spricht, in das Sacrament kommt, wodurch die Elemente in Leib und Blut Christi verwandelt werden (*μεταρρυθμιζειν*, *μετασκευαζειν*). Nun kommen Aussprüche, aus denen man schliessen könnte, dass er die symbolische Auffassung vertreten will; sie müssen aber nach Massgabe der angeführten verstanden werden.

In der abendländischen Kirche wird die von Tertullian eingeführte realistische Auffassung von Ambrosius befolgt. Er nimmt eine durch die Consecration bewirkte Verwandlung des Brodes im Abendmahle an, wodurch es lebendiges Brod wird, welches das ewige Leben darreicht, so dass, wer davon isst, nicht sterben wird in Ewigkeit. Er frägt, wenn das Wort des Elias bewirkte, dass Feuer vom Himmel herunterkam, werde Christi Wort nicht soweit wirksam sein, dass es die Natur der Elemente verändere? Ueber die Art und Weise der Veränderung spricht sich Ambrosius nicht aus; soviel ist ihm aber gewiss, dass im Abendmahl derselbe Leib gegenwärtig ist, der gegen die Ordnung der Natur von der Jungfrau geboren ist. Augustin dagegen steht entschieden auf dem Standpunkte der symbolischen Auffassung. Zu dem in der Schrift *figurate dictum* rechnet er ausdrücklich die Worte Leib und Blut Christi im Abendmahl. Wenn die Sacramente *(sacrae rei signa)* nicht eine gewisse Aehnlichkeit hätten mit denjenigen Dingen, deren Sacramente sie sind, so wären sie überhaupt keine Sacramente; wegen dieser Aehnlichkeit empfangen sie auch die Namen der durch sie bezeichneten Dinge. So ist also das Sacrament des Leibes Christi *secundum quendam modum* Christi Leib selbst. Dieser *quidam modus* ist ihm der figürliche Sinn; daher der Herr, indem er das Zeichen seines Leibes darreichte, keinen Anstand nahm zu sagen: das ist mein Leib. Es findet ein geistliches Geniessen des Leibes und Blutes Christi statt, was den Glauben voraussetzt und was daher mit demjenigen, das ausserhalb des Abendmahls statt findet, auf die gleiche Linie gestellt wird, *crede et manducasti*. Wer nicht in Christo bleibend ist, der geniesst blos das Sacrament, d. h. das Zeichen der so herrlichen Sache zu seinem Gerichte. Mit dieser Festhaltung des symbolischen Sinnes der Einsetzungsworte steht im Zusammenhange die Umschriebenheit des Leibes Christi, vermöge deren er im Himmel, wohin er seinen Leib getragen, nothwendig an Einem Orte ist. Vermöge seiner Gottheit sagte er: ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende; nach dem Fleische wird erfüllt, was er sagt: mich werdet ihr nicht immer haben. Augustin sieht wohl ein, dass die Annahme der leiblichen Gegenwart zu christologischen Irrthümern führt: „man kann nicht also schliessen: was in Gott ist, muss auch wie Gott überall sein. Hüten wir

s die Gottheit Christi so zu fassen, dass wir die Wahrheit seiner menschhen Natnr *(veritatem carnis)* aufheben. Denn, als das Fleisch Christi auf den war, da war es nicht im Himmel, und jetzt, da es im Himmel ist, es nicht auf Erden.“ Auch die römischen Bischöfe dieser Zeit sind weit tfernt, die spätere römische Lehre von der Wandlung zu vertreten. Leo ırt, dass wir im Abendmahl die *virtus coelestis cibi* empfangen. Gelasius ndet die chalcedonensische Lehre von zwei Naturen auf das Abendmahl ; es macht uns theilhaftig der göttlichen Natur Christi, doch hört die bstanz des Brodes und Weines nicht auf zu existiren.

Von anderen heiligen Handlungen und Gebräuchen soll hier hauptchlich die Taufe erwähnt werden. Dieselbe Bedeutung wie in der ersten riode wurde ihr auch in dieser beigelegt, selbst nachdem die Taufe der ugeborenen Kinder allgemein geworden. Es gab zwar im vierten und lbst im fünften Jahrhundert noch immer Beispiele von Aufschub der Taufe. er die Kirchenlehrer erklärten sich auf das entschiedenste dagegen. Austin, dessen Taufe die Mutter auf spätere Zeiten verschoben hatte, kann ht umhin, diess zu missbilligen. Er deutet an, dass man dadurch den ndern die Zügel schiessen lasse zum Sündigen; er beruft sich auf Reden, e man sie oft zu hören bekomme: „lass ihn machen, denn er ist noch ht getauft,“ da wir doch, wenn es sich um das Wohl des Körpers handelt, cht sagen: „lasse ihn gewähren; er möge noch mehr Schaden leiden am ibe, denn er ist noch nicht geheilt. Wäre es also, fährt er fort, nicht el besser gewesen, ich wäre schnell geheilt und es wäre mit mir so verhren worden, dass das durch die Taufe gesicherte Heil meiner Seele unter inem Schutze fortan gesichert gewesen wäre?“ (Confessiones 1, 11). anche schoben die Taufe auf, weil sie Vergebung der begangenen Sünden währte und für die nach der Taufe begangenen Busse geleistet werden usste, so dass es vortheilhaft schien, die Taufe erst dann zu empfangen, enn man schon alle Sünden begangen hat und keine mehr zu begehen im ande ist, am Ende des Lebens. Gregor von Nazianz hebt dagegen rvor, wie schändlich es sei, auf solche Weise mit der göttlichen Gnade ucher zu treiben, wie gefährlich, den Zeitpunkt des Todes abzuwarten, da in Mensch auch nur einen Augenblick seines Lebens sicher sei (Ullmann a. O. S. 468 ff.). Indessen fühlte man denn doch die Schwierigkeit, die gmatische Bedeutung der Taufe unmittelbar auch auf die Kindertaufe anwenden. Daher Gregor von Nazianz die Taufe der Neugeborenen nicht ıbedingt forderte. Er meinte, bei gesunden Kindern könnte man das dritte hr abwarten, weil sie in diesem Falle von den dabei ausgesprochenen orten etwas verstehen könnten. Augustin nahm an, dass die Kirche, ırch die Pathen vertreten, die Stelle des Glaubens der Kinder vertrete. Grunde lag der Gedanke, dass das Kind vor seiner selbständigen geisthen Entwicklung von den höheren Lebenskräften der Kirche getragen rde. Die Kindertaufe erhielt eine besondere Bedeutung, seitdem sie mit r Lehre von der Erbsünde in Verbindung gebracht wurde. Selbst Gregor n Nazianz konnte nicht zugeben, dass die ungetauft gestorbenen neugerenen Kinder die volle Seligkeit erlangen, obschon er lehrte, dass sie ırecht mehr erlitten, als gethan haben. Augustin nahm an, dass solche

Kinder der Verdammniss anheimfallen, doch bezeichnet er dieselbe als sehr milde und erträglich. Was die Ketzertaufe betrifft, so lehrten Basilius Magnus und Gregor von Nazianz noch im Sinne von Cyprian. Augustin machte im Kampfe mit den Donatisten die römische Auffassung geltend, ohne jedoch seinem Grundsatze *extra ecclesiam nulla salus* untreu zu werden, sondern vielmehr ihn noch bestätigend und verstärkend. — Was den Taufritus betrifft, so kam in dieser Periode die Salbung mit dem heiligen Oele (ἐλαίῳ ἁγίῳ) hinzu, die der eigentlichen Taufe vorausging.

Taufe und Abendmahl galten als die Sacramente im engeren Sinne; im weiteren Sinne nennt Augustin das Chrisma, das Salz, das den Katechumenen gegeben wurde, auch die Ehe nach Ephes. 5, 25 ein Sacrament. Taufe und Abendmahl wurden mit Beziehung auf Joh. 19, 34, wo aus der Seite Christi Wasser und Blut herausfloss, von Augustin und Chrysostomus besonders hervorgehoben. Diese Schwankungen hingen zusammen mit der Begriffsbestimmung vom Sacrament, als sichtbarem Zeichen der unsichtbaren göttlichen Dinge. Bildlichkeit gehört so sehr zum Wesen des Sacraments, dass Augustin unwillkürlich Zeichen und Sacrament als identisch setzt. Die *res sacramenti* ist dem Augustin die göttliche Gnade, die Wirkung dieser Gnade der *fructus spiritalis* oder die durch die Gnade an der menschlichen Seele bewirkte Heiligung. Die sichtbaren Zeichen gehen nur den Leib an, die durch sie dargestelle Sache, das Gnadengut ist eine Wirkung des heiligen Geistes. Der Verwalter des Sacraments kann nur die äusseren Zeichen geben, die Gnade selbst gibt Gott. Das Bindemittel des *Sacramentum* und der *res sacramenti* ist das Einsetzungswort des Sacraments; daher das Axiom: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum,* nicht als ob durch das Wort dem natürlichen Stoffe übernatürliche Kräfte mitgetheilt würden, sondern durch das Wort wird das Element Zeichen und Bild einer unsichtbaren, an der Seele zu vollziehenden Gnadenwirkung. Aber die Sacramente sind doch absolut nothwendig zum Heile, insofern sie für die Einzelnen den Zusammenhang mit der Kirche, ausser welcher es kein Heil gibt, vermitteln. — Bei Optatus von Mileve kommt zuerst der Ausdruck *conferre gratiam* vor, zwar noch nicht wie in der späteren katholischen Dogmatik mit dem Begriff des *opus operatum* verbunden, doch dazu hinleitend. Augustin hatte diesen Ausdruck nie gebraucht; vom sechsten Jahrhundert an aber wurde er kirchlich.

# Fünfter Abschnitt.

## Geschichte des christlichen Lebens und der christlichen Sitte.

### Erstes Capitel. Das Mönchthum [1]).

Auf der Grundlage, die schon in der ersten Periode gelegt worden war, zertheilte sich das christliche Leben in zwei Hauptzweige, in die sogenannte höhere Sittlichkeit, dargestellt und erstrebt im mönchischen Leben, und in dasjenige sittliche Leben, welches sich in den gewöhnlichen Geleisen bewegte, — eine Unterscheidung von unermesslichen Folgen, nicht allein in Beziehung auf das sittliche Leben und die dasselbe leitenden Grundsätze, sondern auch was andere Zweige der kirchlichen Entwicklung betrifft.

Das Mönchthum, d. h. das von der menschlichen Gesellschaft sich absondernde asketische Leben, wovon wir in der ersten Periode die ersten Keime wahrgenommen, entwickelt sich in dieser Periode schon zu einer bedeutenden Blüthe und Ausdehnung, Man kann aber durchaus nicht sagen, dass es rein aus dem Wesen des Christenthums hervorgegangen, sondern im Gegentheil sehen wir darin eine Rückwirkung der ausserchristlichen Religionssphäre auf das Christenthum, welche Rückwirkung wir schon auf anderem Gebiete wahrgenommen haben. In seiner bestimmteren Gestalt eignete es den orientalischen Religionen und hing mit der mystisch-pantheistischen Richtung derselben zusammen. Schon die jüdischen Therapeuten in Aegypten, die Essener in Syrien und in der Nähe des todten Meeres erscheinen als ein orientalischer Mönchsorden. Nun drang diese Richtung in die Kirche ein und suchte sich zwar mit christlichen Anschauungen und Bestrebungen zu verschmelzen, allein sie verunreinigte dieselben auch. Die Opposition gegen das sittliche Verderben, dem die Christianisirung des Staats- und Volkslebens durchaus nicht genügenden Abbruch gethan hatte, trieb nun Viele in überspannten Rigorismus; die Mönche wurden die Stoiker oder Pythagoräer der christlichen Gemeinschaft, wie denn Pythagoras und die Seinen einem Mönchsorden ziemlich ähnlich sahen. Ausserdem ist das Mönchthum in der Anschauung vieler der damaligen Christen eine Fortsetzung der Märtyrerzeit; das in seinen Tiefen aufgeregte christliche Bewusstsein suchte durch ein selbstgewähltes, selbstgeschaffenes Martyrium das frühere von Gott geordnete zu ersetzen und sich die Segnungen, die als Lohn des letzteren erwartet

1) Ausser Sokrates und Sozomenus S. Rufin. H. E. und Vitae patrum, Palladius, historia Lausiaca. — Mangold, de monachatus originibus et causis 1852. — Hass, Artikel Mönchthum in der Realencyklopädie. — Kober, die körperliche Züchtigung als Strafmittel gegen Kleriker und Mönche. Theologische Quartalschrift 1875. Heft, enthaltend beachtenswerthe Angaben über die Bildungsstufe der Kleriker und Mönche. Hauptsächlich: Weingarten, der Ursprung des Mönchthums im nachconstantinischen Zeitalter (Schluss folgt), in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von D. Theodor Brieger. Erster Band, erstes Heft. Gotha, Friedr. Andreas Perthes. 1876.

wurden, zuzusichern. Uebrigens, wenn gleich das Mönchthum schon in dieser Zeit in die Entwicklung der Kirche mächtig eingriff, so war das Alles erst die Einleitung zu der weltgeschichtlichen Mission, die es in der folgenden Zeit erfüllte. Da zeigte es sich, dass der Trieb zur mystischen Beschaulichkeit und Entsagung, welcher die ersten Einsiedler in die thebaische Wüste geführt hatte, das Werkzeug wurde, um die Civilisation und das Evangelium in Europa zu verbreiten.

### I. Mönchthum im Oriente.

Im christlichen Morgenlande nahm es seinen Anfang, als ein diesem Himmelsstriche und dem Geiste des Orients besonders entsprechendes Institut; in dieser Beziehung ist es von Bedeutung, dass Aegypten und zwar die obere Thebais das specielle Vaterland desselben wurde. Antonius gilt als der Vater desselben, sofern er den mächtigen Impuls dazu gegeben haben soll; womit keineswegs geleugnet wird, dass nicht schon früher und gleichzeitig einzelne Asketen sich von der Gesellschaft absonderten, noch, dass das Mönchthum später ganz andere Formen angenommen hat, wodurch es erst zu seiner tief greifenden Wirksamkeit gelangte. Die fast ausschliessliche Quelle für das Leben des Antonius ist die Bearbeitung desselben durch Athanasius, angeblich geschrieben im Jahr 365 auf Verlangen abendländischer Mönche, von Bischof Evagrius nach einigen Jahren ins Lateinische übersetzt, leider, wenn gleich einzelne Angaben das Gepräge der Wahrheit und Ursprünglichkeit tragen, verunstaltet durch manche Dinge, die der verschönernden und steigernden Sage angehören. Denn wie bald bildet sich der Mythus um eine solche Persönlichkeit? daher Gieseler urtheilte, die Schrift sei entweder unächt oder interpolirt. Dennoch wird es nothwendig sein, uns damit bekannt zu machen, wobei wir freilich für die Authentie der ganzen Erzählung nicht einstehen können.

Es ist bemerkt worden, dass eine neue Richtung in derjenigen Persönlichkeit, in welcher sie sich Bahn bricht, öfter gewissermassen einen dämonischen Charakter annimmt. Es trifft diess auch nach der vorliegenden Darstellung bei Antonius zu, zwar nicht in dem Sinne, dass er gegen die Aussenwelt Kämpfe zu bestehen gehabt, sondern die von ihm eingeschlagene Richtung, weil sie der Anlage der menschlichen Natur und darum auch dem richtig verstandenen Evangelium widersprach, konnte sich nur inmitten der gewaltigsten inneren Kämpfe behaupten und auf die allgemeine Grundlage des christlichen Lebens zurückgeführt werden. Diesen Kampf hat Antonius siegreich durchgekämpft, die Anforderungen des Evangeliums auf diese abnorme Weise vollzogen und sein Mönchsleben dermassen in sein christliches Bewusstsein verarbeitet und demselben assimilirt, dass manche seiner Aeusserungen, besonders aus den späteren Lebensjahren, als Regulative für das christliche Leben überhaupt in den verschiedensten Verhältnissen gelten können. In diesem tieferen Sinne ist er der Vater des Mönchthums und hat er dasselbe in der christlichen Welt eingebürgert.

Geboren 251 im Dorfe Coma an der Grenze der Thebais von wohlhabenden und frommen Eltern, spürte er früh in sich den Zug zum beschau-

ıen Leben und zur Weltentsagung. Ob er nie lesen gelernt, wollen wir dahin-
stellt sein lassen; so viel ist gewiss, dass er später, vermöge seines ausge-
chneten Gedächtnisses die geschriebene Bibel meinte entbehren zu können.
achtzehnten Lebensjahre seiner Eltern beraubt, sorgte er für seine jüngere
ıwester und für das ganze Hauswesen. Als er einst in die Kirche ging,
chte er gerade an die erste apostolische Gemeinschaft, in welcher keiner
ı Eigenthum besessen haben sollte. Es traf sich, dass in der Kirche ge-
le der Abschnitt Matth. 19, 21: „willst du vollkommen sein, so verkaufe,
s du hast, und folge mir nach“, vorgelesen wurde. Das entschied die
chtung seines Lebens. Die ausgedehnten liegenden Güter, die er von den
tern ererbt, übergab er seiner Gemeinde, die ererbten beweglichen Güter
rkaufte er und behielt nur, was zum nothdürftigen Unterhalt seiner
hwester erforderlich war; er selbst nährte sich von seiner Hände Arbeit.
ld schenkte er auch das letzte weg, was für den Unterhalt der Schwester
stimmt war, und übergab sie einem Vereine frommer Jungfrauen. Er
hnte als Askete im väterlichen Dorfe vor dem von ihm verlassenen väter-
hen Hause; er suchte ältere Geistesgenossen auf und bestärkte sich durch
in der eingeschlagenen Richtung. Während die Dorfbewohner ihn lobten
ıd bewunderten, war er gräulichen Versuchungen ausgesetzt, d. h. er
usste seine neue Lebensweise gegen die unvertilglichen Gefühle und Triebe
r menschlichen Natur und wohl auch gegen Anwandlungen des Stolzes
haupten. Um die Dämonen zu besiegen, legte er sich noch grössere Ka-
eiungen auf und begab sich in eine Felsengrotte, den Geist schwächend
urch übertriebenes Fasten. Da erreichten die Versuchungen den höchsten
rad. Er glaubte von den Dämonen körperliche Misshandlungen zu erleiden
nd wurde bewusstlos in sein Dorf zurückgetragen. Später lebte er zehn
ahre hindurch auf den Ruinen eines alten Bergschlosses. Darauf ergab er
ch einer Art von pastoraler und seelsorgerischer Wirksamkeit, die ihre
eilende Kraft auch an ihm erwies. Er wurde der geistliche Führer vieler
urch sein Beispiel herbeigezogener Asketen. Rings um ihn bevölkerte sich
ie Wüste mit Einsiedlerhütten. Man suchte ihn von ferne auf, um sich
inen geistlichen Rath zu erbitten, um Streitigkeiten zu schlichten, um
m Verehrung zu bezeugen. Dem allem zu entgehen, flüchtete er sich
och weiter in die Einöde hinein. Aber auch da blieb er nicht unentdeckt
nd konnte sich denen nicht entziehen, die seinen Rath und Belehrung
ünschten. In hohem Alter besuchte er noch Alexandrien, um dem Aria-
ismus entgegen zu wirken (325). Vierzehn Jahre vorher hatte er jene
tadt besucht, während der Verfolgung des Maximian, und die dortigen
hristen zur Standhaftigkeit ermuntert, welcher Zweck so gut erreicht wurde,
ass der Statthalter alle Mönche aus der Stadt vertrieb. Sterbend, 105
ahre alt, befahl er, seinen Begräbnissort geheim zu halten, um abgöttische
erehrung seiner irdischen Ueberreste zu verhindern. Ueberhaupt leuchtet
cht christliche Demuth aus vielen seiner Aeusserungen hervor. Wir heben
ervor die köstlichen Worte: „das ist das grosse Werk des Menschen, dass
r seine Schuld vor Gott auf sich nehme und bis zum letzten Augenblicke
ines Lebens auf Versuchungen gefasst sei“ und jene anderen Worte: „ver-
aue nicht auf deine Gerechtigkeit.“ Nach dem Vorgange vieler mystischer

Naturen verachtete er das vermittelte Wissen und sprach es keck aus: „wer eine gesunde Vernunft hat, bedarf keiner positiven Kenntnisse [1]). Doch hatte er einen tiefen Sinn für die Natur. Auf die Frage, wie er es aushalten könne, ohne Bücher zu leben, erwiederte er: „mein Buch ist die ganze Schöpfung; dieses Buch liegt offen vor mir aufgerollt, und ich kann in demselben, wann ich will, das Wort Gottes lesen.“

Es ist aber durch Professor Weingarten a. a. O. eine Darstellung vom Ursprunge des Mönchthums angefangen worden, welche in wesentlichen Stücken sich von den bis jetzt gegebenen unterscheidet. Wie sehr wir ihm für diese lehrreiche und höchst anregende Darstellung danken, können wir ihm am besten dadurch beweisen, dass wir weitläufig darauf eingehen. Zuerst macht sich Weingarten an die Schrift des Hieronymus *de vita Pauli Monachi*, die einzige Quelle über das Leben dieses wunderlichen Heiligen, und es wird ihm nicht schwer, zur deutlichen Anschauung zu bringen, dass die ganze Erzählung der geschichtlichen Wahrheit völlig entbehrt. Ganz richtig urtheilt der Verfasser, die Absicht des Hieronymus sei gewesen, recht pikant zu sein: die Schrift sei eine Nachbildung beliebter Romane der römischen Kaiserzeit, die nur noch durch Abentheuerliches und Schauriges vorübergehend aufgereizt werden konnte. Dazu kommt, dass vor Hieronymus Niemand etwas von diesem Paulus weiss, dass Athanasius in seiner Schrift über Antonius den Paulus durchaus nicht nennt, so dass es überhaupt sehr problematisch ist, ob Paulus von Theben existirt hat. Weingarten läugnet dessen Existenz. Auf jeden Fall ist er für die Geschichte ohne allen Werth.

Von grösserer Bedeutung ist, was derselbe Gelehrte über das dem Athanasius zugeschriebene Leben des heiligen Antonius sagt. Gegen die Aechtheit dieser Schrift führt er vieles Gewichtige an. Es fällt auf, dass bei Eusebius nicht einmal der Name des Antonius weder in der Kirchengeschichte, noch im Leben Constantin's sich findet. Allerdings wird er im Chronicon zweimal genannt, aber nicht in dem ursprünglichen Bestandtheil des Werkes, sondern nur in der selbständigen Fortsetzung des Hieronymus. Um so auffallender ist es, dass, nach der Schrift des Athanasius, ein Briefwechsel statt fand zwischen Constantin und Antonius, wobei sich herausstellt, dass der Kaiser und dessen Söhne Antonius als Vater verehrt haben [2]). Sodann fällt auf die lange, rhetorisch kunstgemässe Erläuterung über das Wesen der Askese (c. 16—44), es fallen auf die speculativen Gespräche mit den griechischen Sophisten (c. 74—78), dazu die Kenntniss und Bekämpfung platonischer, neuplatonischer und stoischer Philosopheme. Ueberdiess redet Antonius an gewissen Stellen wie ein correcter Dogmatiker über den Glauben als unmittelbares Wissen der Seele, über den Zweck der Menschwerdung. Zuweit geht wohl Weingarten, wenn er behauptet, das tiefsinnige Wort: „eine reine und der Natur getreue Seele sehe weiter als alle Dämonen,“ könne nicht im Schmutz der Wüste entstanden sein. Weingarten sieht aber wohl mit Recht

1) *ᾧ ὁ νους ὑγιαινει, τουτῳ ουκ αναγκαια τα πραγματα.*

2) Ob Hieronymus von der Schrift des Athanasius nichts wusste, als er die vita Pauli schrieb, weil er darin sagt, quia de Antonio tam graeco quam romano stilo traditum est, lassen wir dahingestellt.

die Schrift als Tendenzschrift an; er stimmt dem Gregor von Nazianz in der Oratio 21, 5 bei, der sagt: die Schrift sei die Darstellung des Ideals des Mönchthums in Form der Geschichte [1]). Nicht den ursprünglichen, sondern den idealen Charakter des Mönchthums, die Aufgaben desselben habe der Verfasser der Schrift zeigen wollen, um das vorhandene Mönchthum in eine reinere, höhere Atmosphäre zu erheben. Das stimmt zu dem, was wir oben bemerkten.

Dass man die Schrift dem Athanasius zuschrieb, hängt nach Weingarten damit zusammen, dass derselbe seit 356 in mannigfache Beziehung zum ägyptischen Mönchthum trat. Dass Gregor von Nazianz das Werk gläubig als athanasianisch annahm, kann in einer Zeit nicht überraschen, deren literarischer Glaube nur durch dogmatische Gründe bestimmt wurde. Wenn aber Weingarten vermuthet, die Schrift sei in den Cirkeln des Hieronymus entstanden, so müssen wir das dahin gestellt sein lassen. Auf jeden Fall ist die Schrift aus dem besseren Geiste des Mönchthums entsprungen. Weingarten scheint aber selbst die Existenz des Antonius in Zweifel zu ziehen, worin wir ihm jedoch bis auf weitere Einsicht nicht folgen können.

Indem Weingarten die eigentlichen Ursprünge des Mönchthums aufsucht, kommt er auf zwei Männer zu sprechen, deren Berichte bis jetzt dem traditionellen Bilde des ersten Geschlechts der Mönche zur Bestätigung und Illustration dienten. Beide Männer haben eine Zeit lang unter den ägyptischen Mönchen in der nitrischen Wüste und in der Thebais gelebt und wollen nur selbst Erlebtes oder von Augenzeugen Erkundetes mittheilen. Es ist Rufin, der 374—380, und Palladius, später Bischof von Helenopolis, und noch später von Aspona in Galatien, der 390 in Aegypten verweilte [2]). Rufin spricht sich darüber aus theils in seiner Kirchengeschichte, theils in seiner *historia Monachorum* oder *patrum eremitica,* Palladius in der *historia Lausiaca* (die dem Lausus, Statthalter von Kappadocien gewidmeten *vitae sanctorum patrum*). Weingarten sagt zu den Fabeleien, die namentlich Rufin vorbringt: „es ist fast unglaublich, was er dieser absterbenden, römischen Welt als von ihm selbst gesehen oder durch Andere Erkundetes bieten konnte, wenn man nicht wüsste, dass diese Welt eben damals begriffen war in ihrer Umwandlung aus dem antiken in ihr katholisches Heidenthum“ [3]).

---

1) *Του μοναδικου βιου νομοθεσια εν πλασματι διηγησεως.*

2) S. den Artikel Palladius von Zoeckler im 20. Bande der Encyklopädie.

3) Rufin sieht, wie aus dem Rücken des Apollonius ein Dämon herausspringt in Gestalt eines kleinen Negerknaben — der heilige Helenus ruft ein Krokodil herbei, auf dessen Rücken er über den Nil fährt — ein anderer Heiliger reist durch die Luft, — der heilige Makarius beschwört Todte, die noch aus dem Grabe heraus ihren Mörder nennen, und bezauberte, in Stuten verwandelte Jungfrauen zurück verwandelt. — Ein jüngerer Makarius sieht, wie bei der Messe ein kleiner Teufel in Gestalt eines braunen Aethiopierjungen vor jedem Mönche spielt, ihn zum Schlafen, oder zum Gähnen, oder zum Lachen reizt, kitzelt und hinter den Ohren kratzt, zum Beweise, wie die Teufel dem Makarius sagen, dass sie bei jeder Messe gegenwärtig seien. Palladius will mit eigenen Augen gesehen haben, wie ein besessener Knabe durch die Berührung des Makarius in die Luft gehoben worden und schwebend zu einem gewaltigen Schlauch angeschwollen sei. — Ein Heiliger wird von einer Hirschkuh gesäugt, die ihm in die Zelle nachfolgt

Doch findet Weingarten bei Rufin und bei Palladius Erscheinungen des ältesten christlichen Mönchthums, welche auf Analogieen hinweisen, die sich schon in der vorchristlichen Zeit Aegyptens zahlreich finden und deren religiösen Charakter die neueren ägyptologischen Forschungen dargethan haben[1]). Er bezieht sich hier auf die bei Rufin und Palladius vorkommenden Eremiten, die ganze Menschenalter hindurch in Bergzellen, Felsengräbern oder in Pyramiden sich eingeschlossen hielten, die *reclusi* oder *εγκεκλεισμενοι*, die nur durch ein Fenster sich sehen liessen oder durch die aus dem Fenster gestreckte Hand die Kranken heilten, auch den Segen spendeten. Eine sehr in die Augen fallende Parallele dazu bildet das vollständig organisirte Mönchs- und Klosterwesen, welches mit dem Dienst des Serapis, des in der alexandrinischen Zeit vor allen verehrten Gottes, verbunden war. Das Serapeion zu Memphis, das Hauptheiligthum des ägyptischen Serapiscultus der Ptolemäer- und der Kaiserzeit umschloss in seinen weiten Räumen eine Gesellschaft von Eremiten, die hier in jahrelanger unverbrüchlicher Clausur lebten in abgesonderten Zellen. Diese *κατοχοι* [2]) waren auf das Brod angewiesen, das ihnen ihre Verwandten gaben, sie selbst durften ihre Zellen nicht verlassen und verkehrten mit der Aussenwelt nur durch ein Luftloch; unbedingte Armuth war nicht geboten. Ein ernster religiöser Grundzug geht durch die aufbehaltenen Documente. Es ist die Hoffnung, „rein“ zu werden, in möglichst langem Dienst des Serapis, welche diese *κατοχοι* in ihr lebendiges Grab führte. Dieses Mönchthum beschränkte sich nicht auf Memphis, es war auch in den anderen Serapis- und selbst Isistempeln heimisch. Die grossen Massen von Pilgern, die jährlich nach dem Serapeion zu Memphis wallfahrteten, trugen die Kunde von diesen *reclusi* in alle Schichten der ägyptischen Bevölkerung. Die Aehnlichkeit dieses ägyptischen Mönchthums mit dem christlichen erstreckt sich bis auf Dinge von geringerer Bedeutung. Das gemeinsame Ideal beider Arten des Mönchthums, des heidnischen und des christlichen scheint die *απαθεια* zu sein, ein immer höherer *gradus impatibilitatis*. Auch die christlichen *reclusi* empfingen ihre Nahrung durch das Luftloch ihrer Clause aus der Hand von Dienern. Das Monasterium des Isidorus in der Thebais, aus dem Niemand, der hereingetreten war, heraus durfte, erinnert an die Abgeschlossenheit des Serapeion. Was noch zuletzt Beachtung verdient, ist der Umstand, dass die Entstehungs- und Hauptgebiete des christlichen Mönchthums in unmittelbarer Nähe berühmter Serapistempel lagen. Die Geburtsstätte des Antonius liegt bei Herakleopolis, in der Nähe des Serapeions von Memphis. Die Nilinsel Tabenna in der oberen Thebais, wo durch Pachomius die erste Organisation des Mönchthums gemacht wurde, ist nahe bei dem Isistempel zu Philae, wo ein glänzender Dienst des Osiris und Serapis sich bis in die Zeiten des Justinian

---

u. s. w. Daher Hieronymus (ep. 133) urtheilte, Rufin zähle manche Mönche auf, die niemals existirt haben.

1) Weingarten benützt hier die Arbeiten der französischen Akademiker Letronne und Brunet de Presle.

2) *Κατοχος* bezeichnet nicht blos den von einem Gott ergriffenen und begeisterten, sondern auch den im Verschluss gehaltenenen, den reclusus.

ielt. Viele von den aus den zweiundvierzig Serapistentempeln bekannten nen kehren in der alten Mönchsgeschichte wieder. Wenn die populär ptischen Culte in die christliche Zeit hineingespielt haben, so ist sich um weniger zu wundern, dass das altägyptische, so populäre Mönchthum in istlicher Form in die christliche Kirche eingedrungen ist. Dagegen kann einem Einfluss der Therapeuten auf das sich bildende christliche Mönchm keine Rede sein; denn sie kamen mit dem ägyptischen Volksleben in ıe Berührung, und sind übrigens nach der Mitte des ersten Jahrhunts verschwunden.

Antonius war, nach der angeführten Biographie, der Stifter einer gesermassen gemeinsamen Lebensweise der Anachoreten geworden; davon en wir ab. Der eigentliche Stifter des geordneten Cönobitenlebens war chomius, der von Antonius unabhängig die Mönche in grossen zusamıhängenden Gebäuden vereinigte und dem Mönchsleben eine geregelte feste stalt gab. Er stiftete c. 340 auf der Nilinsel Tabenna in Oberägypten das te eigentliche Kloster, *κοινοβιον*, (davon abgeleitet *κοινοβιτης*) *μανδρα* (Hürde, *ra*), *μοναστηριον*, *φροντιστηριον*, gab ihm eine eigentliche Regel, welche ganze Leben der Mönche, alle Beschäftigungen und Gottesdienste orde, und besonders die strengste Unterordnung unter die Vorsteher (*αββας*, *υμενος*, *αρχιμανδριτης*) zum Gesetz machte. Es wurden mehrere Ge:be getrieben; der Aufnahme in den eigentlichen Klosterverband ging ein viciat voran [1]). Dieses Kloster wurde bald sehr bevölkert. Es entstanden gsherum andere Coenobia, die zu demselben Vereine gehörten; derselbe fasste noch bei Lebzeiten des Pachomius dreitausend, später siebentausend, die Mitte des fünften Jahrhunderts angeblich sogar fünfzigtausend Mönche. Stiftung des Pachomius gab den Impuls zu vielen anderen; denn man fühlte dringende Nothwendigkeit, das eigentliche Anachoretenthum, das Leben Monachos in der Gemeinschaft zu absorbiren. Amun gründete ein rühmt gewordenes Kloster auf dem nitrischen Berge in Aegypten, Hilacn, Schüler des Antonius eines bei Gaza im alten Phönicien, von wo das Mönchthum sich in Palästina und Syrien verbreitete. Unter den osterstiftern nimmt eine ehrenvolle Stelle ein Makarius der ältere, r Grosse genannt, c. 300 geboren, als Schüler des heiligen Antonius gesehen, von früher Jugend an asketischen Uebungen ergeben, daher *παιριογερων* zubenannt, zog er sich im dreissigsten Lebensjahre in die skeche Wüste zurück, worin er sechzig Jahre lang verweilte, als Vorsteher ies Mönchsvereines, er starb c. 390. Noch jetzt trägt nach dem Bericht ı Tischendorf (Reise in den Orient I, 110) ein Kloster in der libyschen üste den Namen des Makarius und die ganze Gegend heisst Makariusiste. Sein Leben ist mit allerlei Wundergeschichten ausgestattet, in des lladius historia Lausiaca c. 20 mitgetheilt. Ihm werden fünfzig Homilieen

1) Die authentische Gestalt der Mönchsregel des Pachomius lässt sich nicht mehr ıitteln. Es gibt zwei Recensionen derselben, eine längere, bei Lucas Holstein, codex ularum monast. und eine kürzere bei Gazaeus in der Ausgabe von Cassianus de coenorum institutis, worin wohl ächte Stücke von der Regel des Pachomius enthalten sein gen, die in der Folgezeit vermehrt wurden.

zugeschrieben, die noch vorhanden sind (bei Migne series graeca vol. 34), dazu kommen (ibid.) sieben asketische Abhandlungen, die aber nicht ächte Werke des Makarius sind, sondern aus den Homilieen ausgezogen. Es kommen darin manche gute Gedanken vor, z. B. in der Abhandlung *περι φυλακης καρδιας*, das Fundament des Christenthums besteht darin, dass der Mensch, wenn er gute Werke gethan, darin nicht ausruhe [1]), noch sich gross zu sein dünke u. s. w.

Ein anderer Makarius, genannt der alexandrinische, von Alexandrien gebürtig, daher der Städter, *πολιτικος*, zubenannt, soll auch Schüler des Antonius gewesen sein, und erst im vierzigsten Lebensjahre die Taufe empfangen haben; später zog er sich in die nitrische Wüste zurück und wurde Vorsteher eines Mönchsvereins von c. fünftausend Mönchen; er soll als hundertjähriger Greis im Jahre 404 gestorben sein. Ihm wird eine Mönchsregel zugeschrieben, die sich in der Sammlung der Mönchsregeln von Lucas Holstein und bei Migne a. a. O. findet, wo auch sein Leben in der historia Lausiaca c. 20. Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien, verbreitete das mönchische Leben in diesem Lande.

Denn nicht nur entsprach es einer weit verbreiteten Richtung der Frömmigkeit, die berühmtesten, angesehensten Kirchenlehrer wetteiferten als ächte Kinder ihrer Zeit in höchst unvorsichtiger Weise in Bewunderung, Empfehlung und Förderung der neuen Lebensweise, und zwar in der beschriebenen Gemeinschaftsform, so Athanasius, die beiden Gregore, Basilius der Grosse, Chrysostomus, Ambrosius, Augustin. Man stellte die Mönche zusammen mit Johannes dem Täufer, mit den alten Propheten, mit den Aposteln; diese sollten die Vorbilder und Urbilder des Mönchthums gewesen sein [2]). Das mönchische Leben nannte man ein Leben nach Art der Engel (*αγγελικη διαγωγη, ὁ των αγγελων βιος*), den himmlischen Wandel (*τα επουρανια πολιτευματα*), das apostolische Leben (*ὁ βιος αποστολικος*), die höhere Philosophie (*ἡ ὑψηλη φιλοσοφια*), die göttliche Philosophie (*ἡ κατα θεον φιλοσοφια*); das Mönchsleben führen hiess geradezu philosophiren (*φιλοσοφειν*; daher auch *μοναστικη φιλοσοφια* Soc. 6, 33).

In Basilius dem Grossen tritt, kann man sagen, der romantische Zug, den das Christenthum den Gemüthern einhauchte, deutlich hervor. Auf mehreren Reisen in Syrien, Palästina und Aegypten hatte er das Mönchthum näher kennen gelernt und von Bewunderung desselben ergriffen, gründete er 359 eine kleine Mönchsgesellschaft in einer Einöde in Pontus nahe bei dem Dorfe Anesi, in dem seine Mutter Emmelia und seine Schwester Marina mit einigen frommen Jungfrauen ein asketisches Leben führten. Er verblieb daselbst

---

1) Das erinnert an die Regel, die der Abt von St. Cyran aufstellte: wenn man eine gute Handlung vollbracht, solle man sie in Gott verlieren (perdre en Dieu).

2) So berichtet Sozomenus 1, 12, dass Elias, wie einige sagen, und Johannes der Täufer diese Lebensweise angefangen, Hieronymus, dass die erste Kirche in Jerusalem, worin Gütergemeinschaft eingeführt war, der erste Mönchsverein gewesen. Johannes Cassianus sagt auch, das Mönchthum habe in der ersten Kirche in Jerusalem seinen Anfang genommen.

bis 364. Er suchte nun, seinen Freund Gregor von Nazianz, seinen Studiengenossen in Athen, herbeizuziehen und beschrieb ihm mit Wärme und Lebendigkeit die Schönheit der Gegend, die er bewohnte. Denn das Christenthum entwickelte den Sinn für Naturschönheiten. „Was mir das liebste ist, fügt er hinzu, ist dieses, dass dieser Aufenthalt mir die süsseste Frucht der Ruhe bringt, nicht blos wegen seiner Entfernung von der Stadt, sondern weil nicht einmal ein Wanderer diese einsame Wildniss betritt." So stellt sich von dieser Seite das Mönchthum uns dar als Rückkehr zur Natur, zur ursprünglichen Einfachheit, als ein Fliehen aus der Verfeinerung einer verderbten Gesellschaft in die einsame, reine Natur. Doch bald machte Basilius schmerzliche, wenn gleich heilsame Erfahrungen. „Was ich in dieser Einsamkeit Tag und Nacht thue, das schäme ich mich fast zu sagen. Wohl habe ich den Aufenthalt in der Stadt als die Quelle von tausend Uebeln verlassen, aber mich selbst konnte ich nicht verlassen. — Ich bin durch diese Einsamkeit im Ganzen nicht viel gefördert worden." Doch gibt er deswegen das Princip des Mönchslebens nicht auf; er meint, es sei möglich, die Leidenschaften wie wilde Thiere durch sanfte Behandlnng allmählich zu zähmen u. s. w.

Gregor folgte der Einladung des Freundes; beide verbrachten hier einige Jahre (bis 364) unter Gebeten, geistlichen Betrachtungen, Studium der heiligen Schrift und Handarbeiten. Eine Frucht ihrer Studien ist die Philokalie, eine Reihe von Auszügen aus den exegetischen Werken des Origenes. Gregor gedachte später mit Freuden an diese Zeit. „Wer wird mich, schreibt er an seinen Freund, in jene früheren Tage zurückversetzen, in welchen ich mit dir in Entbehrungen schwelgte? wer wird mir jene Lobgesänge und Nachtwachen, jene Erhebungen zu Gott, jenes überirdische, unkörperliche Leben, jene Gemeinschaft und Seelenruhe der Brüder wiedergeben, die von dir zu einem gottgleichen Leben erhoben wurden?" Seit 364 von Bischof Euseb von Cäsarea in Kappadocien zum Presbyter geweiht, seit 370 Nachfolger des Euseb, stiftete Basilius in der Nähe der Stadt einen Mönchsverein, durchaus gegründet auf dasselbe Princip wie die Stiftungen des Pachomius. Basilius wollte nichts vom Anachoretenthum wissen, sondern nur vom Cönobitenleben. „Das Einsiedlerleben, pflegte er zu sagen, widerspricht dem Wesen der wahren Liebe, indem jeder nur für das sorgt, was ihm selbst Noth thut. Es wird ein solcher auch nicht leicht seine Fehler und Sünden erkennen." Er beruft sich auch auf Prediger Salomo 4, 10. „Wehe dem, der allein ist, wenn er fällt; es ist kein anderer da, der ihm aufhelfe. In einer Gemeinschaft geht die Wirkung des Geistes auf Alle über; die Jedem verliehene Gnadengabe geht auf Alle über, wer aber nur für sich allein lebt, hat vielleicht eine Gnadengabe, aber er macht sie unnütz, indem er sie bei sich selbst vergräbt." Zugleich befahl Basilius den Mönchen Handarbeit und wollte nichts wissen von übertriebener Askese. Auf solchen Grundsätzen war die Mönchsregel gegründet, welche Basilius seinen Mönchen gab [1]). Sein Beispiel zeigt nicht nur deutlich, dass das Cönobitenleben

1) Es gibt eine Reihe von längeren und kürzeren Recensionen derselben. In der Ausgabe seiner Werke von Garnier sind zwei dem Basilius als Verfasser zugeschrieben. Ob

immer mehr in Aufschwung kam, sondern auch, dass man die Mönche in grössere Abhängigkeit von der bischöflichen Autorität zu bringen suchte. Seitdem wurde es Sitte, in der Nähe grosser Städte Mönchsvereine anzulegen. So wurde ein solcher in der Nähe von Antiochien auf den benachbarten Bergen gegründet, auf welchen Chrysostomus in seinen Homilieen öfter zu sprechen kommt [1]), indem er ihr frommes, geregeltes, nur auf das Himmlische gerichtetes Leben dem ausgelassenen Leben in der reichen Hauptstadt Syriens entgegenstellt.

Es lässt sich nicht läugnen, dass Viele durch das Beispiel der Mönche aus dem Schlummer des Weltlebens aufgeweckt wurden. Auch Heiden wurden durch Mönche zum christlichen Glauben bekehrt. Ein erhebendes Beispiel davon führt Theodoret an, wie ein grosses Dorf auf dem Libanon, das noch ganz im Heidenthum versunken war, und das einige Mönche sehr feindlich behandelt hatte, durch eben diese Mönche eine grosse Summe erhielt, um harte Abgaben zu bezahlen, dadurch zur Aufnahme jener Mönche bewogen wurde und nach drei Jahren den christlichen Glauben annahm. Ueberhaupt zeichneten sich die Mönche, d. h. die Coenobiten, die fleissig arbeiteten, durch grosse Wohlthätigkeit aus. Selbst sehr ärmlich lebend, machten es sich die Mönche in Syrien und Aegypten durch ihre Arbeiten und Ersparnisse möglich, ganze, mit Lebensmitteln beladene Schiffe nach nothleidenden Gegenden abzusenden. Denn die Vorsteher der Klöster so wie die Kirchenlehrer eiferten dafür, dass die Mönche viel arbeiteten, und Chrysostomus führte ihnen treffend zu Gemüthe, dass, wenn der Herr sage: sorget nicht, das nicht heisse: arbeitet nicht, Die Mönche nahmen sich auch der Sklaven an und suchten deren Loos zu mildern; das wird besonders dem frommen Abte Isidor von Pelusium nachgerühmt. Die Mönche leisteten auch der tyrannischen Härte der Statthalter der Provinzen öfter muthigen Widerstand. Ein besonderes Verdienst erwarben sich die Mönche dadurch, dass sie Jugenderzieher wurden, diess um so höher zu schätzen, je mehr das Erziehungswesen vernachlässigt war, je mehr Verderbniss aller Art, besonders in den Städten dem jugendlichen Alter drohte. In der Mönchsregel des Basilius sind darüber vortreffliche Anordnungen enthalten. Wenn die Aufgenommenen erwachsen wären, sollten sie zum Mönchsgelübde zugelassen werden, falls sie Neigung und Tüchtigkeit zum Mönchsleben zeigten; im entgegengesetzten Fall sollten sie nicht gebunden sein. Wiewohl Antonius das positive Wissen verachtete und viele Mönche ihm darin gleichgeartet waren, so lässt sich doch nicht sagen, dass das Mönchthum principiell sich zur wissenschaftlichen Bildung in ein feindliches Verhältniss stellte; Männer wie Athanasius, die beiden Gregore, Basilius, Chrysostomus, beförderten diese Lebensweise durchaus nicht in solchem Sinne. Gregor von Nazianz bemerkt in seiner Lobrede auf den verstorbenen Freund Basilius, dass er nicht, wie viele Christen es thäten, die Wissenschaft verachtet habe; seine Ansicht sei gewesen, dass dem Christen erlaubt sei, an den erhabenen

---

sie alle und in der vorliegenden Gestalt von Basilius herrühren, ist mehr als zweifelhaft, bemerkt Ullmann u. a. O. S. 57.

1) Chrysostomus von Neander 1, 80 u. ff. S.

Werken der classischen Literatur Gefallen zu finden, so wie es Jedem frei stehe, an den Werken Gottes in der sichtbaren Schöpfung sich zu erfreuen. Es wurde in den Klöstern auch theologischer Unterricht ertheilt; die Klosterschulen wurden eine Art Seminare für die Geistlichkeit.

Doch neben diesen Lichtseiten, wie viele Schattenseiten, dunkle Schattenseiten zeigt das Mönchthum schon in dieser Periode! Sie erklären sich nicht nur daraus, dass sich an jede grosse und weit ausgedehnte geistige Bewegung auch allerlei Unreines anschliesst, sondern es traten darin auch die dem Mönchthum von vorn herein zu Grunde liegenden Irrthümer und die aus denselben sich nothwendig ergebenden Uebel zu Tage. — Viele ergaben sich der allgemein verehrten und bewunderten Lebensweise ohne inneren Beruf, aus blinder Nachahmungssucht, oder um unter dem Scheine der Entsagung irdische Güter zu erhalten, auf die sie nie hatten rechnen können. Wenn rohe ungebildete Menschen von den untersten Ständen plötzlich Klöster stifteten und Aebte wurden, was liess sich von ihnen Gutes erwarten? Man begreift so, dass aus der Mitte der Mönche die heftigsten Bekämpfer des Heidenthums aufstanden (diess geschah besonders seit Theodosius I.), dass sie in den theologischen Streitigkeiten die heftigsten Gegner der Häretiker wurden, dass unter ihnen der gröbste Aberglaube im Schwange war. Ueberhaupt war das mönchische Leben der fruchtbare Boden für geistlichen Hochmuth, noch genährt durch die Verehrung, die man den Mönchen darbrachte; ebenso entwickelte sich alsobald in diesen Kreisen arge Werkgerechtigkeit und erhielt durch das Mönchthum reichliche Nahrung und die kräftigste Begründung. Und doch traten bald furchtbare Uebelstände hervor, wohl geeignet, den geistlichen Stolz einigermassen zu vertreiben und den Wahn der Werkgerechtigkeit zu vernichten. Viele, die sich in schwärmerischen Kasteiungen überboten, geriethen in's Verderben; die einen fielen in Stumpfsinn und Narrheit, andere stürzten sich aus Verzweiflung in den Strom des Weltlebens und der Leidenschaften, und verloren allen religiösen Glauben und jeglichen sittlichen Halt; noch andere endeten als Selbstmörder; es gab solche, welche Zeitlebens, wie sie klagten, vom Teufel geplagt und beunruhigt, ein elendes, jammervolles Leben führten. So erging ein ernstes Gericht über dieses engelgleiche Leben, über diese göttliche Philosophie. Das Mönchthum selbst ging darüber nicht zu Grunde, denn es hatte zu viele Anknüpfungspunkte im damaligen Zustande der katholischen Christenheit. Der Andrang dazu war so ungeheuer, dass ihm durch kaiserliche Gesetze Einhalt gethan werden musste und dass Chrysostomus, der grosse Beförderer dieser Lebensweise, es für angezeigt fand, die Frommen zu warnen, dass sie sich nicht der Gemeinschaft der übrigen Christen entzögen, unter welchen sie Gutes stiften könnten (Chrysostomus v. Neander 1, 90 ff.). Aber das Bedürfniss nach Regelung des asketischen Lebens nach dem cönobitischen Mönchsleben machte sich bei den Kirchenlehrern und den besonnenen Liebhabern der rein asketischen Lebensweise mehr und mehr geltend.

Besonders in der Nähe der Städte gab es immerfort viele einsam lebende Asketen, Anachoreten genannt; sie überboten sich in seltsamen Selbstpeinigungen und es wurden von ihnen Wunderheilungen erzählt; daher sie vom Volke äusserst verehrt wurden (Sozom. 6, 28—34). Während viele

Asketen inmitten der menschlichen Gesellschaft blieben (Rhemoboth, Sarabaiten genannt), sah man in Mesopotamien ganze Haufen von Mönchen das Land durchziehen und sich wie das liebe Vieh von den Kräutern des Feldes nähren (daher *βοσκοι* genannt). In demselben Lande schossen seit 360 die Messalianer oder Euchiten auf (so genannt, weil sie nur das unablässige Gebet für Sünden tilgend hielten), Choreuten (wegen ihrer mystischen Tänze), auch Enthusiasten. In stolzem Spiritualismus meinten sie des Gottesdienstes und der Sacramente entbehren zu können, geriethen zugleich auf grobsinnliche Vorstellungen über die Einigung der Seele mit Gott, und wahrscheinlich wurde ihnen mit Recht Unsittlichkeit Schuld gegeben. Ihr Mysticismus erlaubte ihnen nicht zu arbeiten; sie wollten blos vom Betteln leben, in Wahrheit die ersten Bettelmönche.

Ein anderes Extrem der mönchischen Werkheiligkeit, wie sie von den Anachoreten gepflegt wurde, zeigte sich in den Säulenheiligen oder Styliten, die übrigens wie die Mönche überhaupt heidnische Vorgänger hatten [1]). Der Vater dieses neuen christlichen Fakirthums ist Symeon, genannt der Syrer von seinem Vaterlande, der ältere im Unterschiede von einem jüngeren Säulenheiligen desselben Namens. Geboren 390 im nördlichen Syrien von christlichen Eltern, ergab er sich schon im dreizehnten Lebensjahre dem asketischen Leben und brachte es bereits in der mönchischen Askese zu grosser Virtuosität, wobei er aber keine Ruhe empfand, bis er den höchsten Grad solcher Vollkommenheit erreicht hatte. Seit 420 machte er eine sechs bis sieben Ellen hohe Säule zu seinem Aufenthaltsorte; durch wiederholte Verlängerung wuchs sie bis zu sechsunddreissig Ellen; auf einer solchen Säule verweilte er seit 429 dreissig Jahre lang. Die Anachoreten der syrischen Wüste setzten ihn auf die Probe, indem sie ihm befahlen, seinen Standort zu verlassen. Da er sich bereit zeigte, ihnen Gehorsam zu leisten, standen sie von ihrer Forderung ab, indem sie die Göttlichkeit des ihm gewordenen Berufes anerkannten. Auf jener Säule war ringsherum eine Schranke oder Gitter angebracht, an das er sich anlehnen konnte. Leute in der Nähe versahen ihn mit den nöthigen Lebensbedürfnissen. In den Stunden, die er nicht der Betrachtung und dem Gebet widmete, hielt er Ansprachen an die immerfort ab- und zuströmenden Zuschauer und Zuhörer und schlichtete ihre Streitigkeiten; er wurde nicht blos von Christen, sondern auch von den heidnischen Nomaden Syriens wie ein Gott angestaunt; er brachte viele der letzteren dazu, dass sie die Taufe annahmen. Er griff auch in die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche ein. Mit ächt mönchischem Fanatismus widersetzte er sich einer humanen und gerechten Massregel von Kaiser Theodosius II. zu Gunsten der Juden und schrieb ihm desshalb einen drohenden Brief. Von besserer Art ist seine Erklärung an Kaiser Leo I. zu Gunsten des chalcedonensischen Concils. Sein Leichnam wurde mit Pomp nach Antiochien gebracht und daselbst bestattet. Nahe an der Stelle, wo seine Säule stand, wurde eine prächtige Kirche erbaut, $7^1/_2$ geo-

1) In den *φαλλοβατεις* bei Hierapolis, wo jährlich ein Mann eine hohe steinerne Säule in Form eines Phallus bestieg, um daselbst mehrere Tage und Nächte lang zu beten.

phische Meilen von Antiochien entfernt. Die Verehrung, die er genoss, kte ansteckend auf Andere. Symeon hatte so viele Nachfolger, dass sie d einen eigenen Stand bildeten. Zur Ehre der Kirchenlehrer sei es get, dass sie bei manchen Gelegenheiten ernste Ermahnungen und Strafen an diese wunderlichen Heiligen richteten. So schrieb Synesius an den hmüthigen Styliten Nikander: „wer sich selbst erhöht, wird erniegt werden." Die Styliten pflanzten sich lange fort; einer der späteren, ypius, verbrachte siebenzig Jahre auf seiner Säule bei Adrianopel. Einer letzten war ein Symeon unter Manuel Commenus (1143—1180) lebend, minatus genannt, weil er vom Blitze erschlagen wurde. Im Abendlande d diese Abnormität keinen Eingang [1]).

Was die Coenobiten betrifft, so entstand eine neue Abart derselben in sogenannten Schlaflosen (ακοιμητοι). In der ersten Hälfte des fünf- Jahrhunderts hatte nämlich ein Abt die Einrichtung getroffen, dass das en und Singen in seiner Klosterkirche Tag und Nacht fortdauerte, indem Mönche sich darin ablösten. Mehrere Klöster, worin diese Einrichtung genommen wurde, entstanden in Constantinopel; das berühmteste ist das einem vornehmen Römer Namens Studius gestiftete, um 460; das ster hiess Studium, die Bewohner Studitae [2]).

Unter dem weiblichen Geschlechte waren ähnliche Verbindungen standen wie unter dem männlichen. Pachomius, der Stifter des Cönobilebens für die Mönche, war es auch, der das erste Frauenkloster ündete; die Vorsteherin hiess Mutter, Mammas. Der Name Nonne für weiblichen Asketinnen kommt bei den griechischen Schriftstellern nicht , sondern nur bei den abendländischen; er soll aus Aegypten stammen d ursprünglich so viel als *sanctus, castus* bedeuten, er wurde in masculer Form auch gewissen durch Alter und Frömmigkeit hervorragenden inchen gegeben [3]). — Bei der Einweihung der Mönche und Nonnen wurde sdrücklich bemerkt, dass dadurch die Heiligkeit des Ehestandes keinen bruch erleiden sollte. Die Mönchsgelübde waren nicht unauflöslich; wer auflöste, musste sich allerdings einer gewissen Busse unterwerfen; doch bst so eifrige Beförderer des Mönchthums wie Epiphanius (haeresis 61) d Hieronymus (ep. 97) riethen in gewissen Fällen dazu, wie denn in der heren Periode Cyprian (ep. 62) dieselbe Ansicht ausgesprochen.

## II. Mönchthum im Occidente.

Gewöhnlich wird Athanasius als derjenige angesehen, der das Mönchm im Abendlande bekannt gemacht, als er im Jahre 341 zum ersten le dahin kam und einige Vertreter des Mönchthums mit sich gebracht

1) S. die Abhandlung von Uhlemann über Symeon in Ilgen's Zeitschrift für hiische Theologie 1845. Heft 4 und den Artikel Styliten von Mallet in der Realenopädie, woselbst auch die Quellen genannt sind. Theodoret und Evagrius sind grosse ehrer des ersten Symeon.

2) S. Schroekh, 17, 484.

3) S. Du Cange s. v. — sodann Calmet, commentarius zur Regel des heiligen Bect. c. 62.

haben soll. Weingarten zeigt dagegen, dass die erste Spur von dieser Einführung des Mönchthums in das Abendland erst bei Sokrates sich findet H. E. 4, 23. Athanasius selbst in der Schilderung, die er von seiner römischen Zeit entwirft, spricht nicht davon, sondern nur von seinem regen Verkehr mit den italienischen Bischöfen. Dazu kommt, dass Augustin, als er im Jahre 385 nach Mailand kam, weder von Antonius noch vom Mönchthum etwas gehört hatte. Die Biographie des Antonius gehörte zur neuesten Lectüre. Erst als die Tage des Athanasius gezählt waren, erfuhr man im Abendlande etwas vom morgenländischen Mönchthum. Ein abendländisches Mönchthum, an das er die Biographie des Antonius hätte schicken können, existirte damals gar nicht.

Das steht aber fest, dass das Leben des Antonius, von Evagrius ins Lateinische übersetzt, viel gelesen wurde und eine mächtige Wirkung auf viele empfängliche Gemüther übte, so auch auf Augustin, dessen Bekehrung, wie wir gesehen, dadurch entschieden wurde. Doch hatten die Liebhaber der neuen Lebensweise anfangs einen schweren Stand, denn sie galt als Ausgeburt der Schwärmerei und Verrücktheit; daher viele Lateiner, um sich ungehindert der Asketik hingeben zu können, sich in die thebaische Wüste zurückzogen. Das Mönchthum fand aber im Abendlande auch eifrige Beförderer und Lobredner; unter ihnen ragt hervor Hieronymus, der seit 374 eine Zeitlang als Einsiedler in der Wüste von Chalcis in Syrien lebte, später als Mönch in einem Kloster zu Bethlehem. Er beförderte auch durch Schriften das Mönchthum; für die Lateiner, die sich nach der thebaischen Wüste zurückgezogen, übersetzte er des Pachomius Regel in das Lateinische. Er beschrieb das Leben der berühmtesten Mönche, z. B. des Paulus von Theben und Anderer, sie als Muster der Nachahmung hinstellend und viele Fabeln einmischend. Seine Schriften strömen über vom Lob des Mönchthums. „Hinlänglich reich ist, wer mit Christo arm ist," sagte er, um die mönchische Armuth zu empfehlen. „Die Ehe bevölkert die Erde, die Jungfräulichkeit bevölkert den Himmel," „Grausamkeit gegen sich selbst ist die wahre Frömmigkeit," mit solchen Kraftsprüchen übte er eine magische Gewalt über die Gemüther. Er wusste das Mönchthum so darzustellen, dass es erschien als Reproduction derselben Lebensweise, welche Elias, Johannes der Täufer und die ersten Christen in Jerusalem befolgt hatten, und doch verhehlte er sich und Anderen keineswegs, welche Versuchungen, welche Qualen er durch sein Mönchthum zu bestehen, zu erleiden hatte. Ueber seinen Aufenthalt in der Wüste von Chalcis schreibt er, wohl etwas übertreibend, an Eustochium, Tochter der eifrigen Asketin Paula ep. 22. „O wie oft wähnte ich damals, als ich in der Wüste weilte, in jener ungeheuern Einöde, die von der Sonnengluth ausgebrannt, den Mönchen eine Wohnstätte des Grauens und des Elendes darbietet, wie oft wähnte ich damals, ich schwelge in den Wollüsten Roms! Da sass ich einsam, von Bitterkeit erfüllt. Die abgezehrten Glieder starrten im härenen Büssergewande und die schmutzige Haut hatte sich mit dem tiefen Schwarz eines Aethiopiers überzogen. — Ich also, der ich aus Furcht vor dem höllischen Feuer freiwillig diesen Kerker erwählt hatte, der ich nur mit Scorpionen zusammen lebte und mit wilden Thieren, ich sah mich im Geiste oft genug unter den Reigen tanzender Mädchen. Mein Antlitz war blass vom

Fasten, aber in dem kalten Leibe erglühte die Seele von Begierden u. s. w.“ Er schrie oft Tage und Nächte lang, sich die Brust zerschlagend, bis er einige Ruhe fand; nach vielen Thränen glaubte er sich manchmal unter die Engel-Schaaren versetzt. So musste er dieselben Erfahrungen wie die bisherigen Heroen des Mönchthums durchmachen, und er nahm seine Zuflucht zu demselben Gegenmittel wie jene; er betrieb verschiedene Handarbeiten, durch die er sich seinen Lebensunterhalt verdiente, nach der apostolischen Regel: „wer nichts arbeitet, soll auch nichts essen.“ — Unter seinem Einflusse wurden, als er nach Rom zurückgekehrt war, Viele daselbst, zum Theil Abkömmlinge der berühmtesten Geschlechter aus den Zeiten der Republik, namentlich der Familie der Scipionen, für das asketische Leben gewonnen. Hier sind besonders einige Frauen und Jungfrauen zu nennen: Marcella, Asella, Lea, Melania, Paula und ihre Familie und besonders ihre Tochter Eustochium. Es bildeten sich kleine weibliche und männliche Genossenschaften des asketischen Lebens. Ein Geist der Busse ergriff die Söhne und Töchter der alten Römer. Das Mönchthum eröffnete ihnen einen Kampfplatz, auf welchem die Kämpfe und Siege ihrer heidnischen Vorfahren erneuert und durch eine bessere Sache übertroffen werden konnten. Sie stürzten sich in diese neue Laufbahn mit demselben grossherzigen Schwunge, mit derselben ausdauernden Energie, welche ihren Vorfahren die Herrschaft über die Welt verschafft hatte. In Rom zumal war aber die neue Lebensweise keineswegs populär. Die nachtheiligen Folgen übertriebener Fasten (öfter volle drei Tage hindurch und noch mehrere in völliger Enthaltung von aller Nahrung und von allem Tranke) erregten des Volkes Unwillen. Bei dem Begräbniss der Blaesilla, einer Tochter der Paula, von der es hiess, sie sei durch Fasten getödtet worden, im Jahre 384, rief das Volk: wie lange noch wird man anstehen, das abscheuliche Geschlecht der Mönche aus der Stadt herauszutreiben, sie zu steinigen, in den Fluss zu werfen? Mehrere dieser Asketinnen begaben sich daher nach Palästina zu Hieronymus. Dieser trieb seine Schülerinnen zur Schriftforschung an, gab ihnen Anleitung zum Verständniss der Schrift; mehrere seiner exegetischen Arbeiten sind so entstanden, zugleich erklärte er sich gegen übertriebene Fasten und andere Kasteiungen.

Unterdessen verbreitete sich das Mönchthum ungeachtet der Hindernisse, die es vorfand, im Abendlande. Der angesehene und einflussreiche Ambrosius, ein grosser Bewunderer der neuen Lebensweise, that sein Möglichstes, um sie in Aufnahme zu bringen. In der Nähe von Mailand stiftete er ein Mannskloster, das Augustin rühmend erwähnt. Offenbar, um ungestörter ihrem Hange folgen zu können, siedelten Viele sich auf Inseln an. So entstanden auf den Inseln an der Westküste von Italien und an der dalmatischen Küste zahlreiche Klöster. Martinus, Bischof von Tours, einer der angesehensten und einflussreichsten Bischöfe Galliens, geboren c. 319, † 400 [1]) gründete in Gallien zwei Klöster, das eine bei Pictavium, das andere bei Tours. Honoratus, ein Mann aus edler Familie, der sogar das

1) Sein Leben von Sulpicius Severus beschrieben, seine Wunder von Gregor von Tours. S. über ihn den Artikel von Weingarten in der Realencyklopädie.

Consulat verwaltet haben soll, ergab sich seit seiner Bekehrung zum Christenthum dem Mönchsleben und gründete 410 auf der Insel Lerinum (seitdem St. Honoré genannt), an der Küste der Provence, ein Kloster, das bald sehr bevölkert wurde, während Anachoreten einzeln lebend sich auch in Menge einfanden. Jenes Kloster wurde eine Pflanzschule für Geistliche; der uns bekannte Vincentius hat daselbst als Mönch gelebt. Eine grosse Anzahl von Bischöfen ging aus diesem Kloster hervor, unter ihnen Hilarius von Arles und Eucherius von Lyon. Die dortige Klosterschule blieb mitten in den Stürmen der Völkerwanderung ein Sitz geistiger Bildung und religiösen Lebens [1]). Die benachbarte kleine Insel Liro oder Lirone, seitdem St. Marguerite genannt, einige Zeit hindurch Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit als Gefängnissstätte des französischen Marschalls Bazaine, war auch der Sitz vieler Asketen. Johannes Cassianus stiftete 410 zwei Klöster bei Marseille, und gab durch seine Schrift über die Einrichtungen der Klöster *(institutiones coenobiales)*, sowie durch seine Darstellung der geistlichen Gespräche orientalischer Mönche *(collationes)* dem Mönchthum und zwar dem Cönobitenleben mächtigen Vorschub. In Afrika fand das Mönchsleben wenig Eingang; die sich in Carthago als Liebhaber dieser Lebensweise zeigten, wurden vom Volke ausgepfiffen, ausgelacht, ausgeschimpft, obwohl Augustin das Mönchthum mit allem Eifer empfahl und mit seinen Geistlichen in Hippo in einer klosterartigen Gemeinschaft lebte. Die Mönche in Afrika zeigten freilich oft nicht gerade die Eigenschaften, wodurch sie das Zutrauen und die Verehrung des Volkes sich hätten erwerben können. Viele wurden durch ganz gemeine, niedrige Interessen herbeigelockt. In geistlichem Gewande streiften sie umher, trieben Handel mit erdichteten Reliquien, erpressten von den Leuten Geld unter dem Scheine der Heiligkeit, schwelgten des Nachts ungestört, nachdem sie am Tage gefastet hatten. Einige wollten gar nicht mehr arbeiten, sich auf das Wort Christi berufend, dass man für den anderen Tag keine Sorge tragen müsse und damit die Ermahnung des Apostels 2 Thessal. 3, 12 abweisend. Augustin suchte sie eines Besseren zu belehren in seiner Schrift *de opere monachorum*, worin er überhaupt die Schattenseiten des Mönchthums in Afrika aufdeckte. Auch Cassian führte in den von ihm gestifteten Klöstern die Handarbeit ein. Es zeigte sich auch im Abendlande das cönobitische Leben als das bei weitem bessere; aber es fehlte Gleichförmigkeit auch bei den Cönobiten. Es gab, nach Cassian's Berichte, fast eben so viele Arten und Regeln des asketischen Lebens, als es Klöster und Zellen gab. Rufin suchte dem Uebelstande abzuhelfen durch Uebersetzung der Regel des Basilius, welche in der That in manchen Klöstern eingeführt wurde. Im Ganzen war die Lebensart der abendländischen Mönche weniger streng, als diejenige der orientalischen Mönche.

### III. Verhältniss der Mönche zum Klerus.

Es konnte nicht fehlen, dass eine gewisse Annäherung zwischen den Mönchen und dem Klerus entstand. Zunächst gingen jene nicht darauf aus,

1) S. den Artikel Lerinum, Kloster, in der Realencyklopädie.

sich irgendwie dem Klerus gleichzustellen oder sich in die Reihen des Klerus aufnehmen zu lassen. Diese Neuerung ging von den Bischöfen aus, und zwar unter starkem Protest der strenger gesinnten Asketen. Cassian dringt, was bezeichnend ist, darauf, dass der Mönch Bischöfe sowie die Werber fliehen soll, denn kein Bischof werde dem, den er einmal für sich gewonnen, zur stillen Sammlung in der Zelle und zum Studium Ruhe lassen. Es geschah anfangs, dass Mönche wider ihren Willen ordinirt wurden. Aber schon vor Ende des vierten Jahrhunderts galten die Klöster als Pflanzschule des Klerus, besonders der Bischöfe. Im übrigen standen die Mönche in derselben Abhängigkeit von den Bischöfen wie die übrigen Gemeinden mit ihren Geistlichen oder Plebanen; gewöhnlich vertrat der Abt oder Vorsteher die Stelle des Geistlichen. Noch ist zu bemerken, dass, je mehr das Mönchthum aufkam und ungeachtet aller Abirrungen und verderblichen Ausartungen sich als eine die Zeit beherrschende Macht erwies, desto mehr auch die Forderung gestellt wurde, dass die Kleriker sich der Ehe entzögen; wie wenig aber der Cölibat in dieser Periode allgemein durchgeführt war, ist früher gezeigt worden.

## Zweites Capitel. Zustand des Klerus in religiös-sittlicher Beziehung. Einwirkung desselben auf das Volk. Sittliche Grundsätze und christliche Sitte. Einfluss des Christenthums auf die Gesetzgebung.

Vom Zustande des Klerus in der genannten Beziehung geben uns die bedeutendsten und angesehensten Mitglieder desselben eine ziemlich unvortheilhafte Beschreibung. Sie beklagen sich, dass so ungeheuer Viele zum geistlichen Amte sich nur deswegen hinzu drängen, weil Ehre und Vortheil damit verbunden. Gregor von Nazianz ergeht sich scharf rügend über die Schmeicheleien, Ränke und Bestechungen, welche man sich erlaubte, um geistliche Stellen zu erhalten; „das herrlichste Amt bei uns, bemerkt er, ist nahe daran, ausgepfiffen zu werden.“ Indem so viele Unwürdige in den Klerus eintraten, war die Folge davon, dass viele Heuchelei getrieben wurde, dass Manche in verstellter Demuth die Annahme geistlicher Stellen verweigerten, nur um desto mehr gesucht zu werden und um als grösserer Ehre würdig zu erscheinen, dass Viele ihre Ueberzeugung nach der Stimmung des jeweiligen Kaisers modelten. Bereits fand sich Basilius veranlasst, gegen Simonie bei Bischofswahlen zu eifern (ep. 76). Das Concil von Chalcedon (c. 2) und der dreissigste apostolische Kanon hat denselben Missbrauch im Auge, wenn sie die Simonie verbieten. Das genannte Concil verordnete, dass der Bischof, der dieses Vergehens überwiesen ist, „wegen seiner eigenen Stelle in Gefahr kommen soll.“ Der genannte apostolische Kanon setzt fest, dass ein Bischof oder Presbyter oder Diakon, der durch Geld seine Stelle erhalten, und derjenige, der ihn ordinirt hat, abgesetzt und excommunicirt werden solle, wie Simon der Magier von Petrus. Wenn man dieses Alles in Anschlag bringt, so begreift man leichter die schnelle Verbreitung des Mönchthums und das ausserordentliche Ansehen, welches es, im Ganzen genommen, genoss; man begreift, dass bei der Ausartung der gesetzmässigen Geistlichkeit sich eine

Art von freiwilliger Geistlichkeit bildete. Uebrigens muss man bedenken, dass die Geistlichen selbst es sind, die über die Ausartung ihres Standes Klage führen, und dass ein Klerus, zu welchem Männer wie Athanasius, die beiden Gregore, Basilius, Augustinus, Hilarius und so viele andere vortreffliche Männer gehören, nicht als erstorben geachtet werden kann. Diese Männer begnügten sich nicht, die Fehler und Sünden ihrer Standesgenossen zu rügen, wie das besonders Gregor von Nazianz in dem Gedichte auf sich selbst und über die Bischöfe (*εις ἑαυτον και περι επισκοπων*) that, sondern ihnen schwebte auch das Ideal eines Theologen vor, das sie in sich, in ihrem Leben und Wirken zu erreichen suchten, wenn gleich mit dem schmerzlichen Gefühle ihrer Unzulänglichkeit. Diess tritt am deutlichsten hervor bei Gregor von Nazianz, der auch am ausführlichsten sich ausspricht über die Aufgabe des geistlichen Amtes, über die Anforderungen, die an die Verwalter desselben gestellt werden müssen. Den Zweck der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, die er gerne als Seelenheilkunde auffasste, setzte er darein: „die Seele zu beflügeln, sie der Welt zu entreissen und der Gottheit zu übergeben, das Bild Gottes in derselben entweder zu erhalten, oder, wenn es erlöschen will, zu erfrischen, oder, wenn es vertilgt ist, wieder herzustellen, Christo eine Wohnung zu bereiten durch den Geist, mit einem Worte: den Menschen göttlich zu machen (*θεον ποιησαι*) und ihm himmlische Seligkeit zu bereiten.“ Er fordert, dass der Geistliche als Vorbild und thätiger Repräsentant des christlichen Lebens in seiner Gemeinde stehen, nicht blos das Laster meiden, sondern auch im Guten sich auszeichnen soll, aber eben so streng verlangt Gregor vom Religionslehrer, dass er eine festgegründete Erkenntniss von den göttlichen Dingen, dass er die heilige Philosophie inne habe, womit er nicht sagen will, dass der Theologe das All der Gottheit begreifen soll, was dem beschränkten Menschengeiste nicht möglich ist, sondern dass er mehr als ein Anderer vom Göttlichen in sich hineingebildet, mehr als ein Anderer das Bild der Wahrheit in sich aufgenommen hat. Bei der Mittheilung in einem volksmässigen Vortrage derselben verlangt Gregor vor allem schlichte und ungeschmückte Einfalt. Der Geistliche soll sich, seiner Schwäche bewusst, dem vertrauensvoll hingeben, der in den Schwachen mächtig ist, und nur ein Werkzeug Gottes, ein Werkzeug des Logos, ein Werkzeug des heiligen Geistes sein wollen [1]. Treffliche, vom Geist ihres Berufes erfüllte Geistliche waren nicht blos in der Reihe der genannten hervorragenden Lehrer der Kirche zu finden. Das bezeugt der in seinen Forderungen an seine geistlichen Amtsbrüder gewiss nicht zu nachsichtige Augustin: „wie viele Bischöfe, wie viele Presbyter, wie viele Diakonen habe ich als vortreffliche und heilige Männer kennen gelernt, deren Tugend um so mehr Bewunderung erregt und um so preiswürdiger ist, je schwerer es ist, dieselbe in diesem so stürmischen Leben zu bewahren“ [2]).

Nach welchen Grundsätzen suchte diese Geistlichkeit auf das Volk einzuwirken? Welche Grundsätze suchte sie dem Volke einzuprägen, welche

1) S. Ullmann a. a. O. S. 521--526.

2) De moribus ecclesiae catholicae c. 32.

sittliche Gesinnung bestrebte sie sich im Volke zu wecken und zu nähren [1])? Im Allgemeinen haben die Kirchenlehrer gereinigte Begriffe vom Guten und von der Tugend. Sie dringen auf das Innere, auf die Gesinnung des Herzens. Die Tugend wird, im Gegensatz gegen das durch Zwang Abgenöthigte, als Sache der freien Willensbestimmung und der uneigennützigen Liebe, als der Sieg der Vernunft im Kampfe mit der Lust, als die höchste Freude, Schönheit und Herrlichkeit des Menschen dargestellt, die ihren Lohn und ihre Strafe in sich selber trägt, so dass Niemand anders als durch sich selbst in Schaden gebracht wird. Die aristotelische Vorstellung von der Tugend, dass sie in der Mitte zwischen zwei Extremen liege, widerlegt Lactanz durch die richtige Bemerkung, dass es Triebe gebe, die an sich gut, und andere, die an sich böse seien (instit. 6, 14. 15. 16). Basilius hebt hervor, dass der sittliche Werth des Menschen in der Beschaffenheit seines Willens liegt. Als Princip der Tugend sehen die Kirchenlehrer den Glauben oder die Liebe Gottes an. Ohne Glauben ist kein tugendhaftes Leben denkbar; denn das Gute kann nur mit dem Glauben erfasst werden; hinwiederum ist die Erkenntniss dessen, was durch den Glauben erfasst wird, abhängig von der Reinheit der Seele. — Daher halten die Kirchenlehrer so viel auf Rechtgläubigkeit als Bedingung der Tugend, doch ist sie durch diese auch wieder bedingt; daher wird die Ketzerei für etwas Unsittliches gehalten; daher viele Kirchenlehrer so geneigt sind, die Häretiker als unsittliche Menschen anzusehen; daher nennt Hieronymus die Ketzerei das Verbrechen des Geistes (*delictum mentium*). Die Ketzerei wird hauptsächlich auch aus dem Hochmuth, aus der Selbstüberhebung abgeleitet, wie überhaupt die Sünde von dem Sündenfalle an; wogegen die Demuth als die Haupttugend, ja als die Quelle aller Tugenden gepriesen wird.

Indem die Kirchenlehrer für die Ausübung der Tugenden, für den Kampf des Geistes mit dem Fleische, für die sittliche Erhebung und Reinigung des Gemüthes durchaus Abgezogenheit von den weltlichen Dingen, Jungfrauschaft, freiwillige Armuth, hartes Leben und Einsamkeit forderten, mussten sie nothwendig zur Ueberschätzung und Empfehlung des Mönchslebens geführt werden, in welchem man, sofern es die Form des Cönobitenlebens annahm, die nicht verkannten Vortheile der Geselligkeit mit denjenigen der Einsamkeit richtig zu verbinden glaubte. Die zu Grunde liegende Unterscheidung zwischen einer höheren und einer niederen Tugend hing zusammen mit der Unterscheidung zwischen Gebot und Rathschlag nach 1 Kor. 7, 6, welche Unterscheidung in dieser Periode erst recht bestimmt und allgemein gefasst wurde. Die Kirchenlehrer gingen von dem Grundsatz aus, dass, wenn gleich es zu wünschen wäre, dass Alle nach der Vollkommenheit strebten, so müsse man schon zufrieden sein, wenn nur das absolut Nothwendige geleistet werde, was man ohne Gefahr nicht unterlassen könne. Dahin gehört die Erfüllung der zehn Gebote, als Theil der *officia media*, wie Ambrosius sie nennt (de officiis 1, 3), im Unterschiede von dem, was Sache des Rathes, nicht der Gebote ist, was Gegenstand der *officia perfecta*

1) S. darüber de Wette's christliche Sittenlehre 2. Theil. S. 342 u. ff.

ist, wozu gehört, nach demselben Ambrosius, werkthätige Feindesliebe, Aufopferung, nach Gregor von Nazianz, dem Bösen nicht widerstreben und wie gesagt, die mönchische Askese, Ehelosigkeit und Armuth u. s. w. Der Unterschied zwischen beiden Stufen des sittlichen Lebens wurde dargestellt als Unterschied des Guten und Besseren; doch derselbe Hieronymus, der den Unterschied so angibt, bestimmt ihn auch, mit bestimmter Beziehung auf die Ehe und die Jungfräulichkeit, als *non peccare* und *bene facere*. So sehr man nun sich bemühte, die Ehe in Ehren zu halten, so sehr man die Uebertreibungen des Eustathius und seiner Anhänger missbilligte, so blieb doch die Vorliebe für das ehelose Leben vorherrschend. Hieronymus meinte das göttliche Machtgebot: wachset und mehret euch, habe gepasst zu den Zeiten nach der Sintfluth und vor der Sintfluth, aber nicht zu uns, auf welche das Ende der Zeiten gekommen. Man suchte auch den Leuten die Ehe zu verleiden, indem man sie als einen äusserst beschwerlichen und für das Seelenheil gefährlichen Stand schilderte.

In ihren Anforderungen an diejenigen, welche sich nicht der mönchischen Askese ergaben, zeigen die Kirchenlehrer im Allgemeinen eine grosse Strenge, indem sie die Ideale des Christenthums zu buchstäblich fassen. Sie verbieten den Eid, daher Chrysostomus sagte: der wahre Christ lasse sich lieber die Zunge abschneiden, als dass er schwöre; sie verbieten das Zinsennehmen, den Krieg, den Handel, die Selbstvertheidigung, die Todesstrafe. Ambrosius hielt sogar das Privateigenthum für Usurpation. Unwillkürlich behandeln sie die in der weltlichen Gemeinschaft Verbleibenden wie Mönche, stellen an sie Anforderungen, die nur innerhalb der Klostermauern erfüllt werden können. Durch gewisse andere Anforderungen befördern sie in wirksamer Weise die Werkheiligkeit. Als Mittel der Sündenvergebung werden geradezu angesehen das Weinen, die äussere Demüthigung, das Fasten, das Almosen. Ambrosius lehrt: „du hast Geld, erkaufe deine Sünde. Gott ist zwar nicht käuflich, du aber bist käuflich. Erkaufe dich durch dein Geld. Geld ist von geringem Werthe, aber kostbar ist die Barmherzigkeit." Salvian sagt, die Freigebigkeit gegen die Kirche sei eine Loskaufung von den Sünden, er führt an Dan. 4, 24, *peccata tua misericordiis redime*.

Dieser Priester versteht es meisterhaft, den Leuten das Geld aus der Tasche zu locken, was selbst katholische Schrifsteller einigermassen zugestehen (in seiner Schrift *adversus avaritiam*, seit Gennadius so benannt), an die katholische Kirche gerichtet. — Es ist allerdings nicht zu läugnen, dass er manches Gute gegen die mehr und mehr gesteigerte Habsucht vorbringt; er scheint aber zu vergessen, dass, wenn die Laien der Habsucht fröhnen, dieses sittliche Uebel auch in den Reihen des Klerus sich findet, und dass, wenn er die Laien auf besseren Weg zu bringen sucht, er dagegen den Klerus auf einen Irrweg zu führen im Begriffe ist.

Zschimmer a. a. O. S. 84, um zu erklären, wie es gekommen, dass Salvian sich nicht begnügt, einen Theil des Vermögens für die Armen zu fordern, sondern auf das ganze Anspruch macht, nimmt seine Zuflucht zu einer kühnen Hypothese, die aber jedenfalls verdient, in ernstliche Betrachtung gezogen zu werden. Da Salvian die Gütergemeinschaft, als die Quelle der

Glückseligkeit der Gemeinde zu Jerusalem ansieht, da er überall die Armen und Schwachen von den Reichen und Mächtigen gedrückt sieht, so vermuthet der Verfasser, dass Salvian mit seiner Schrift eine durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse und zwar auf christlich-asketischer Grundlage anbahnen wollte. Was die einzelnen Mönchsverbände in kleinen Kreisen versuchten und durchführten, eine enge Lebensgemeinschaft mit Aufgeben alles persönlichen Eigenthums, das wollte Salvian auf die ganze christliche Welt ausgedehnt wissen. Er wollte allerdings die allermeisten Schätze der Welt in der Kirche zusammenhäufen, aber nur deswegen, weil ihm diess der einzige Weg schien, die ungleiche Vertheilung des Besitzes aufzuheben, die daraus entspringenden Ungerechtigkeiten und Laster wegzuschaffen. Zschimmer sieht dies Alles an als den ersten Versuch, die sogenannte sociale Frage vom christlichen Standpunkte aus in gewissem Umfange zu lösen. Man könnte wohl mit einigem Rechte vermuthen, dass Salvian keine so hoch fliegende Pläne verfolgte, sondern dass er nach dem Grundsatze handelte, er müsse recht viel verlangen, um wenigstens einen Theil des Verlangten zu erhalten. — Folgendes gibt uns eine Vorstellung davon. „Ob man Alles geben soll? frägt er und antwortet: „wer da meint, nicht Alles schuldig zu sein," — davon hat er früher gesprochen — „der braucht nicht Alles zu geben." Er gebe gar nichts, wenn er nicht im Glauben und mit Gebet gibt. Aber ich meine, Alles ist nicht wenig. Wer weiss denn, wie viel genug ist? Wer aber das nicht weiss, der gebe doch ja so viel er kann (nämlich Alles, was er hat), damit, wenn auch die Grösse der Gaben die Sünde nicht bedecken kann, wenigstens die Demuth des Sinnes es thue. Schätze also deine Sünden sorgfältig ab; siehe zu, wie viel du für deine Lügen, Flüche, Meineide, Nachlässigkeit der Gedanken, Unreinheit der Rede und jede böse Regung schuldig bist. Thue dazu Ehebruch, Schamlosigkeit, Trunkenheit und Mord. Schätze den Preis für jede einzelne dieser Sünden und rechne hinzu, dass, wenn du in deiner Taxe zu niedrig gegriffen hast, auch diess deine Schuld noch vergrössert" u. s. w.

Auffallend ist überdiess bei der sonstigen Strenge der Kirchenlehrer ihre offene Vertheidigung der Nothlüge (Chrysost. de sacerdotio 1, 5). Wenn ein solcher Grundsatz leicht Eingang fand, so waren dagegen andere zu überspannt, zu sehr im Widerspruch mit den Gesetzen und Bedingungen des bürgerlichen Lebens, als dass sie sich allgemeinen Eingang hätten verschaffen können. Diess wird besonders begreiflich, wenn man bedenkt, wie die Bevölkerungen beschaffen waren, welche die Kirchenlehrer geistlich zu bearbeiten hatten. Sie waren meistentheils nur ganz äusserlich bekehrt, in Unglauben oder Aberglauben versunken und das Heidenthum vielfach mit dem Christenthum amalgamirend und heilige Dinge als Zaubermittel gebrauchend [1]). Chrysostomus beklagt es, dass die ein sittliches Leben führen wollen, sich auf die Höhen der Berge zurückziehen, (Mönche) und entwirft nun in wenigen kräftigen Zügen ein Bild des sitt-

1) Nach Salvian adv. avaritiam, 6. Buch, hielten selbst christliche Consuln heilige Hühner, stellten Augurien an, trieben abergläubische Wahrsagerkünste.

lichen Zustandes derer, die nicht diesem Beispiele folgten; jenen überliess man das Streben nach höherer Tugend, sogar das Bibellesen. Die öfteren Ermahnungen, die Chrysostomus in dieser Beziehung gibt, zeigen, wie tief das Uebel eingewurzelt war. Mit der Schrift mochte man sich nicht gerne beschäftigen, desto mehr aber mit den theologischen Streitigkeiten, deren Rückwirkung auf das Volk verderblich war. Bezeichnend ist, was Gregor von Nyssa in Beziehung auf die Bevölkerung von Constantinopel mittheilt in seiner Lobrede auf den gerechten Abraham: „Auch jetzt gibt es solche, welche nach Art jener Athener (Apostelgesch. 17, 21) auf nichts Anderes gerichtet sind, als immer etwas Neues zu hören. Manche, welche gestern oder vorgestern aus den Werkstätten der Handwerker hervorgingen, haben sich auf einmal zu Lehrern der Theologie aufgeworfen. Manche, die vielleicht Sklaven waren und von dem Sklavendienste entflohen, philosophiren nun mit vieler Würde über die unbegreiflichsten Dinge. Alles in der Stadt ist voll von solchen Leuten,“ und nun nennt Gregor die verschiedenen Verkäufer, die man in den Strassen der Hauptstadt findet. „Wenn du fragst, wie viele Obolen du herausbekommst, philosophirt dir einer über das Gezeugt- und Ungezeugtsein etwas vor, und wenn du nach dem Preise des Brodes frägst, antwortet er dir: der Vater ist grösser, und der Sohn ist ihm untergeordnet. Wenn du sagst: das Bad ist mir gerade recht, so entscheidet er, dass der Sohn aus Nichts geschaffen sei.“ Ein ähnlicher Formalismus war es, wenn die reichen Damen in Constantinopel auf ihre langen, weiten Gewänder die Abbildungen biblischer Geschichten sticken liessen, so dass man eine wahre Bilderbibel zu sehen glaubte. Chrysostomus meinte, es wäre besser, diese Geschichten den Herzen einzupflanzen. Andere Lehrer entschuldigten diese Kleider und meinten, die Christen dürften wohl auf ihren Kleidern das Bild dessen tragen, dem sie ihre Liebe geschenkt hätten.

Solche und so viele andere weit bedeutendere Uebelstände veranlassten Chrysostomus zu folgendem allgemeinem Urtheil: „Wenn man unseren jetzigen Zustand genau prüft, so wird man sehen, wie wohlthätig die Verfolgungen sind. Im Genusse des Friedens sind wir gesunken und haben die Kirche mit unzähligen Uebeln angefüllt. Da wir verfolgt wurden, waren wir weiser, billiger, eifriger. Denn, was das Feuer für das Gold, das ist für die Seelen die Anfechtung.“ Doch ist immerhin anzuerkennen, dass die Kirchenlehrer, sei es mündlich in ihren Vorträgen, sei es schriftlich, ihre Pflicht der Rüge und Ermahnung getreulich erfüllten. Es gibt nicht leicht eine sittliche Verkehrtheit, eine sittliche Verirrung, welche sie nicht gerügt hätten. Eine Lichtseite des damaligen religiös-sittlichen Zustandes ist die Einwirkung des Christenthums auf das Familienleben. Es werden uns mehrere fromme Mütter genannt, denen ausgezeichnete Kirchenlehrer das beste, was sie hatten, nächst Gott zu verdanken hatten. N o n n a, Mutter des Gregor von Nazianz, gewann ihren Gatten für das Christenthum und er wurde ein eifriger Bischof. Sie weihte den neugeborenen Gregor dem Dienste des Herrn, eilte mit ihm in die Kirche und legte seine zarten Hände zum Zeichen der Weihe auf die heilige Schrift. Sie zeichnete sich aus in allen christlichen Tugenden.

hr Sohn, der sie mit der Hanna vergleicht, welche ihren Samuel Gott reihte, rühmt ihr nach, dass sie am Altare betend gestorben. Die :omme Anthusa war die Mutter des Chrysostomus. Die fromme Mon-ica übte ohne viele Worte wohlthätigen Einfluss auf ihren Mann sowie esonders auf ihren Sohn aus. Solche und ähnliche Beispiele erregten die ;ewunderung der Heiden. „Seht, welche Weiber finden sich bei den Chri-ten," rief Libanius, der heidnische Rhetor aus, indem er die fromme nthusa erwähnte [1]).

Eine andere Lichtseite dieser Periode ist der Einfluss, den das Christenthum auf die Gesetzgebung ausübte, und zwar sind mehrere Gesetze :eradezu durch Bischöfe veranlasst worden. Man kann sagen, dass das ;hristenthum die Idee der Persönlichkeit wenn nicht eigentlich in das ffentliche Recht übertragen, so doch ihr erst zu ihrem vollen Rechte erholfen hat. Das Christenthum stellte vor allem die religiöse Person uf; diese sollte auch juridische Person werden; denn sie fehlte in der ntiken Welt. Erinnern wir uns an den Zustand des weiblichen Geschlechts, an die väterliche Autorität bei den Römern, an die Sklaven, die Gefangenen. Schon unter den heidnischen Kaisern war die Gesetzgebung des römischen Reiches zum Theil durch den Einfluss des Christenthums verbessert worden; das geschah noch in grösserem Masse seit Constantin.

Vor allem tritt uns in vielen Verordnungen und Gesetzen der christlichen Kaiser eine grössere Achtung des Weibes entgegen. Constantin erklärte sogar weibliche Personen von achtzehn Jahren, wenn sie untadelhaft waren und die gehörige Bildung hatten, für majorenn. Aus zarter Rücksicht für die weibliche Natur gab er das Verbot, die Weiber vor Gericht zu laden. Theodosius I. übergab sogar in gewissen Fällen den Müttern die Vormundschaft über ihre Kinder. Die christlichen Kaiser konnten zwar zunächst die *lupanaria* nicht aufheben, aber sie machten anerkennenswerthe Versuche, um den *lenones* ihre Opfer zu entreissen. Constantius verbot christliche Sklavinnen an andere als an christliche Herren zu verkaufen, in der Voraussetzung, dass sie dadurch vor den *lenones* sicher gestellt waren. Dasselbe Gesetz berechtigte die Kleriker, ja alle Christen, diejenigen Weiber, welche man der Prostitution überlassen wollte, selbst mit Gewalt zu befreien. Ebenso wurde den *lenones* verboten, ihren Töchtern und Mägden *peccandi necessitatem* aufzuerlegen. Kein christliches Weib, sie sei frei oder eine Sklavin, konnte gezwungen werden, als *meretrix* zu dienen. Im Jahre 439 hob Theodosius II. für Constantinopel das Gewerbe der *lenones* auf, bei schwerer Strafe; dadurch erlitt der Fiscus der Stadt eine bedeutende Einbusse; doch ein rechter Ehrenmann, der Praefectus praetorii Florentius hatte sich anheischig gemacht, aus seinem eigenen Vermögen den Schaden zu ersetzen. Leider konnte weder das Gesetz des Kaisers noch die Wohlthätigkeit jenes Präfekten dem Uebel abhelfen; das Gewerbe blieb. — Doch wurde der *raptus* einer Jungfrau, der im römischen Rechte nur als ein am Vater begangener Diebstahl galt,

1) S. Frank, das Christenthum und die Frauen. 1868.

nun mit Tod bestraft; die betreffenden Gesetze von Constantius und Jovian haben zwar nur Wittwen und Diakonissen im Auge, da solche nicht den Schutz der Männer und der Väter genossen. Mehrere Gesetze haben zum Zweck die Befestigung des ehelichen Bandes. Die alte *lex Poppaea,* welche die Grundlage der römischen Ehegesetzgebung bildete, wurde nach und nach abgeschafft. Sie enterbte und belegte mit Geldstrafen die Ehelosen und die Kinderlosen. Constantin schaffte diese Bestimmungen ab. Wenn dieselbe *lex Poppaea* die Vermächtnisse zwischen Ehegatten nach der Zahl der Kinder regelte, so wurde diese Bestimmung 410 abgethan. Es wurden auch Massregeln getroffen, um die eheliche Treue aufrecht zu halten. Constantin verbot 320 den verheiratheten Männern das Concubinat; einige Jahre nachher setzte er Todesstrafe auf den Ehebruch (als *facinus atrocissimum, scelus immane*). Derselbe Kaiser bestrebte sich auch, das Concubinat der Ehelosen zu beschränken oder in Ehe zu verwandeln; die Kinder sollten als rechtmässige gelten, wenn die Eltern sich ehelichten; der Concubine durfte nichts vermacht werden. Doch die Verderbniss war zu gross, als dass die Gesetze sie aufzuheben vermocht hätten. Immerhin wurde die Ehescheidung erschwert. Was die Kinder betrifft, so hatten die Sitten schon zur Zeit des Augustus sich insoweit gemildert, dass damals ein Vater, der seinen Sohn getödtet hatte, selbst vom empörten Volke getödtet wurde. Die Aussetzung der Kinder war freilich noch nicht aus den Sitten verschwunden. Doch nahmen manche Väter, die ihre Kinder ausgesetzt hatten, sie nach einiger Zeit wieder auf. Constantin, um der Kinderaussetzung vorzubeugen, bestimmte, dass, wer ein ausgesetztes Kind aufgenommen, es behalten könne. Theodosius I. erklärte die als Sklaven verkauften Kinder für frei. Die Sklaverei wurde nicht abgeschafft, aber im Ganzen genommen verfolgten die christlichen Kaiser den Weg des Fortschrittes, den schon die Gesetzgeber der heidnischen Periode betreten hatten. Constantin erliess zwar sehr strenge Gesetze gegen Sklaven, die ihren Herrn entflohen waren, denn das Sinken der Macht des Reiches, das Herannahen der Barbaren verleitete damals viele Sklaven zum Aufruhr oder trieb sie in die Reihen der Feinde des Reiches; der Staat glaubte sie durch die Androhung der ärgsten Strafen im Zaume halten zu müssen, um sich selbst nicht den grössten Gefahren auszusetzen. Doch abgesehen davon wurden manche Bestimmungen getroffen, um das Loos der Sklaverei zu erleichtern; die Freilassung wurde erleichtert. Die Kleriker erhielten von Constantin die Befugniss, ihre Sklaven direct, ohne Zeugen und ohne die gewöhnlichen Ceremonien frei zu sprechen. Der Staat suchte die Zahl der Ursachen der Sklaverei zu vermindern. Constantin belegte mit Todesstrafe diejenigen, welche Kinder raubten, um sie als Sklaven zu gebrauchen. Gewisse öffentliche Vergnügungen, Masuma genannt, wozu man Sklaven auf schmachvolle Weise verwendete, wurden von Constantius verboten, zum zweiten Male unter Theodosius I. Die öffentlichen Schauspiele wurden am Sonntage absolut verboten. Theodosius verbot den Christen das Gewerbe eines Schauspielers. Die Schauspielerin, die Christin wurde, durfte ihr Gewerbe aufgeben. Seit 325 wurden die Gladiatorenkämpfe

absolut verboten; freilich vergebens. Seitdem griff man gegen diese grausame Belustigung zu Palliativmassregeln, die zwar auch nicht viel fruchteten. Da geschah es unter Honorius, dass ein Mönch Namens Telemach aus dem Oriente nach Rom eilte, sich in den Circus stürzte und die Kämpfenden von einander zu trennen suchte, worauf er von den wüthenden Zuschauern mit Steinen getödtet wurde (Theodoret 5, 27). Honorius, gerührt von dieser That des Märtyrers für die Nächstenliebe, verbot absolut die Gladiatoren-Kämpfe und liess Telemach in die Reihe der Märtyrer eintragen. Von dieser Zeit an gab es nur noch Kämpfe mit wilden Thieren. — Noch ist zu bemerken, dass die christlichen Kaiser die schärfsten Gesetze gegen die noch immer weit verbreitete Paederastie erliessen. Theodosius I. und Valentinian belegten sie mit der Strafe des Todes in den Flammen.

Während die Kirche, wie wir schon in der ersten Periode nachgewiesen haben, sich der Armen und Verlassenen hülfreich annahm und in unserer Periode grosse Wohlthätigkeitsanstalten ins Leben rief, welche Kaiser Julian zur Nacheiferung auf heidnischer Grundlage und Boden antrieben, stellten sich auch die christlichen Kaiser die Aufgabe, den verschiedenen Classen der Nothleidenden zu Hülfe zu kommen. Verarmten Eltern, die vielfach der Versuchung unterlagen, ihre Kinder zu verkaufen, zu verpfänden oder gar zu tödten, liess Constantin aus dem Fiscus oder auch aus seinem eigenen Vermögen Kleider und Lebensmittel schenken. Ein besonderes Gesetz desselben Kaisers gebot allen Richtern die strengste Unparteilichkeit; ein anderes Gesetz sollte die Käuflichkeit der Richter beseitigen. Da diese Gesetze in vielen Fällen nicht halfen, erhielten die Armen und Niedrigen die Erlaubniss, die Hülfe ihres Bischofs anzuflehen, und die Magistratspersonen erhielten den Befehl, solch eine ehrwürdige Fürsprache zu berücksichtigen. Valentinian I. und Honorius gaben den Bischöfen den Auftrag, die Beobachtung der staatlichen Verordnungen zu Gunsten der Armen und Nothleidenden zu überwachen. Der Staat übernahm auch den Schutz über die christlichen Wohlthätigkeitsanstalten, und suchte ihre Einkünfte zu vermehren. Die Formen der peinlichen Gerichtsbarkeit wurden zwar nur in geringem Masse gemildert; das Bestreben der Kirchenväter, z. B. des Chrysostomus, die Abschaffung der Todesstrafe zu bewirken, hatte, was wir zwar nicht bedauern können, keinen Erfolg; aber immerhin ist der darin sich kund gebende Geist der Humanität anzuerkennen. Constantin, der einen vereinzelten Versuch machte, die Todesstrafe abzuschaffen, zeigte seine humane Gesinnung dadurch, dass er die Brandmarkung des Antlitzes verbot und für bessere Behandlung der Gefangenen Sorge trug. Seine Nachfolger ahmten sein Beispiel nach. So fragmentarisch diese Verordnungen und Massregeln sein mögen, so erkennt man doch darin die reformatorische Wirkung des Christenthums. *Ubi caritas non est, non potest esse justitia,* hat Augustin gesagt. Die noch so unvollständigen Bestrebungen der weltlichen und geistlichen Machthaber, um die vielfachen Uebelstände zu beseitigen, beweisen,

dass da, wo Liebe gegen die Menschen waltet, auch dafür gesorgt wird, dass Gerechtigkeit gegen sie geübt werde [1]).

## Drittes Capitel. Reformatorische Bestrebungen.

Wohin aber die Entwicklung der Kirche in gewissen Beziehungen hinneigt, das ersieht man deutlich aus der Aufnahme, welche Versuche zur Abstellung von Missbräuchen, zur Beseitigung von herrschenden Irrthümern, zur Verbreitung richtiger, gesunder Grundsätze fanden. Die Kirchenlehrer, wenn sie auch in manchen Punkten die richtige Einsicht hatten, waren doch wieder durch den herrschenden Geist der Zeit gehindert an der folgerichtigen Anwendung derselben. Diess zeigt sich z. B. in der Art, wie Chrysostomus die Ueberschätzung des Mönchthums bekämpfte, während er auf der anderen Seite ihm so mächtigen Vorschub leistete. Es bildete sich unter den Kirchenlehrern die Ansicht, dass man manchen Missbrauch dulden müsse, obschon man ihn missbillige, eine Ansicht, der sich wohl eine christliche Seite abgewinnen liess, die aber auch in der Anwendung schlimme Folgen haben musste. Augustin bestätigte und besiegelte diese Ansicht mit dem Gewichte seiner Autorität. In der Schrift an Januarius gesteht er, dass er manche Missbräuche nicht zu rügen wage, um einigen heiligen aber zur Unruhstiftung geneigten Personen kein Aergerniss zu geben. Allein das bedaure er gar sehr, dass manche in der Schrift enthaltene Gebote nicht berücksichtigt werden und dass Alles so sehr angefüllt sei mit menschlichen Verordnungen, dass derjenige ärger bestraft werde, der ein cerimonielles Gebot übertreten, als derjenige, der sich durch übermässigen Genuss von Wein um den Verstand gebracht. Unzählbar sei die Menge solcher Missbräuche. Die Religion, welche der Herr frei haben wollte, welcher er nur wenige Sacramente gegeben, werde mit knechtischen Lasten bedrückt, so dass der Zustand der Juden erträglicher scheine. Doch die Kirche Gottes mitten inne zwischen Spreu und Unkraut gestellt, ertrage Manches, allein sie billige nicht, was dem Glauben und rechtschaffenen Leben widerspreche, verschweige es nicht und thue es nicht. Derselbe Augustin lehrt in der Schrift gegen Faustus: „etwas Anderes ist es, was wir lehren, und wieder ein Anderes, was wir ertragen, ein Anderes ist es, was wir zu gebieten, ein Anderes, was wir zu bessern beauftragt sind.“ Hiezu wirkte nicht sowohl die Furcht, die Einheit der Kirche zu zerreissen, als vielmehr die Besorgniss, die Führerschaft der Menge zu verlieren.

Daher ein Mann, wie Jovinian, der Protestant seiner Zeit, für seine Bestrebungen bei den angesehensten Kirchenlehrern keine Anerkennung fand. In Rom als strenger Askete lebend, trat er in den letzten Jahren

---

1) Die Schrift von de Rhoer, dissertatio de effectu religionis christianae in jurisprudentiam romanam. 1776 und die von Troplong, de l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains. 1843 sind jetzt mehr oder weniger überflüssig gemacht durch die früher erwähnte Schrift von Karl Schmidt.

les vierten Jahrhunderts in einer Schrift, die wir leider nur aus den Be-
'ichten seiner Gegner kennen, als Bekämpfer der Ueberschätzung des
Iönchthums auf. Sein Hauptprincip war: „es gibt nur Ein göttliches Le-
enselement, welches alle Gläubigen mit einander theilen, Eine Gemein-
chaft mit Christo, Eine Wiedergeburt. Alle, welche diess mit einander
emein haben, haben denselben himmlischen Beruf, dieselbe Würde, dieselben
immlischen Güter, daher das ehelose Leben oder die Ehe, das Essen
der das Fasten keinen Unterschied zwischen den Christen bedingt; es
ommt Alles auf das innerliche Leben an. Somit fiel die Theorie von
iner asketischen Vollkommenheit, von dem Unterschiede zwischen den
Rathschlägen und den Geboten. Daher er sagen konnte, es komme auf
asselbe hinaus, ob einer sich dieser oder jener Speisen enthalte oder ob
r sie mit Danksagung geniesse. So sagte er auch mit Recht, dass die-
enigen, die um der gegenwärtigen Noth willen das ehelose Leben er-
vählt haben, sich dessen nicht überheben sollten. Er gab zu, dass Ehelo-
igkeit und Fasten unter gewissen Umständen gut sein könne, wie er denn
elbst als Asket lebte; nur sollte das asketische Leben nicht so allgemein
mpfohlen werden. Es wurde ihm nicht schwer, aus dem Neuen Testa-
nent seine Empfehlung der Ehe zu begründen (1 Tim. 5, 14. Hebr. 13, 4.
. Kor. 7, 39 u. a. St.). Was das Fasten betrifft, so führt er an, dass dem
Reinen Alles rein sei, dass Christus von den Pharisäern ein Fresser und
Weinsäufer genannt worden, dass er das Mahl des Zachäus nicht ver-
chmäht und die Hochzeit zu Kana besucht habe. Die Ehelosigkeit und
lie Fasten könnten nichts eigenthümlich Christliches sein, da sie sich auch
m Cultus der Kybele und der Isis fänden. Wenn man die Furcht vor den
Höllenstrafen, das Streben nach den höheren Stufen der Seligkeit als
Antrieb zu den asketischen Anstrengungen gebrauchte, so behauptete Jo-
vinian dagegen, dass der Christ, der durch den Glauben ein göttliches
Leben empfange, seiner Seligkeit schon gewiss sei. Ja er ging soweit
zu behaupten, dass wer getauft sei, vom Teufel nicht versucht werden
könne; darunter verstand er aber die Geistestaufe; an denjenigen, die
versucht werden, zeige es sich, dass sie nur die Taufe mit Wasser em-
pfangen haben. Mit dieser Ansicht will er keineswegs behaupten, dass
der Zustand des Wiedergeborenen über alle Versuchungen erhaben sei;
immerhin aber ergab sich daraus, dass, wer wirklich wiedergeboren wor-
den, nicht wieder aus der Gnade falle (nach 1 Joh. 3, 9), eine Ansicht,
die selbst von lutherischen Theologen getheilt wird. Hingegen ging er zu
weit, indem er allen Unterschied zwischen den Sünden läugnete, indem
alles Sündhafte, wie verschieden es auch in seiner äusseren Erscheinung
sein möge, dasselbe ungöttliche Leben offenbare. Er wollte dadurch die
willkürliche Eintheilung in Todsünden und lässliche Sünden beseitigen,
nach welcher Eintheilung man die Zahl der vom ewigen Leben ausschlies-
enden Sünden sehr beschränkte. So behauptete er auch, mit Beziehung
uf die bekannte Parabel, dass es gleich sei, ob einer sich früh oder spät
ekehre. Noch verdient erwähnt zu werden, dass Jovinian durchaus den
Begriff der unsichtbaren Kirche, in welcher kein Unreiner ist und deren
Glieder alle von Gott gelehrt sind, hervorhebt. Ueberdiess lehrte Jovinian,

wie Ambrosius und Augustin melden, dass die Jungfrau Maria Christum zwar als Jungfrau empfangen, aber nicht als Jungfrau geboren habe.

Jovinian's kräftige Polemik gegen die Ueberschätzung des asketischen Lebens fand Anklang in Rom, so dass mehrere Nonnen, selbst solche von vorgerücktem Alter sich in die Ehe begaben; daher entbrannte gegen ihn der Zorn der Kirche und ihrer Lehrer. Auf einer Synode in Rom 390 sprach der Bischof Siricius über Jovinian als *luxuriae magister* und über acht seiner Anhänger das Verdammungsurtheil aus. Jovinian begab sich nach Mailand, aber auch hier war seines Bleibens nicht. Bischof Ambrosius, welchem Bischof Siricius das Urtheil der genannten Synode mitgetheilt, liess auch auf einer Synode zu Mailand den kühnen Bekämpfer des asketischen Lebens verdammen und Jovinian und seine Anhänger aus Mailand vertreiben. Zwei Mönche in Mailand, Sarmatio und Barbatianus, mussten, weil sie Ansichten Jovinian's sich angeeignet, die Stadt verlassen; auch in Vercelli, wohin sie sich gewendet, liess ihnen der Feuereifer des Ambrosius keine Ruhe, indem er ihnen sittliche Zügellosigkeit Schuld gab. Das that in höherem Maass Hieronymus in seiner Schrift gegen Jovinian, der wir überhaupt die nähere Kenntniss der Ansichten Jovinian's entnehmen. Hieronymus schadete aber seiner Sache durch die Uebertreibungen, in welche er verfiel, in Vertheidigung des asketischen Lebens, so dass Jovinian Recht zu haben schien mit seiner Behauptung, dass man jenes Leben nicht preisen könne, ohne den Ehestand herunterzusetzen —; diess bewog Augustin zu seiner Schrift *de bono conjugali*, worin er durch seine Mässigung wieder gut zu machen suchte, was Hieronymus durch seine Heftigkeit verdorben hatte. Was aber die durch Jovinian hervorgerufene Bewegung betrifft, so wurde sie sehr bald gänzlich unterdrückt. Immerhin kommt ihm das Verdienst zu, seine Reformationsbestrebungen an bestimmte Principien angeknüpft zu haben, von welchen aus folgerichtigerweise noch andere Irrthümer, als die von ihm namentlich bestrittenen, fallen mussten.

Ein anderer Protestant seiner Zeit, zwar nicht wie Jovinian zu allgemeinen Principien aufsteigend, aber schärfer in seinen Angriffen auf die im Schwange gehenden Irrthümer und Missbräuche, ist Vigilantius[1], von Geburt ein Gallier, aus Calagurris, dem heutigen Casére, einem Dorfe in der Grafschaft Commenges. Nachdem er eine Zeitlang zu dem von den Eltern ausgeübten Gewerbe der Gastwirthschaft angehalten worden, widmete er sich der geistlichen Laufbahn und wurde im Jahre 395 in Barcelona zum Presbyter geweiht, worauf er (nach Gennadius c. 35) eine geistliche Stelle in der Diöcese Barcelona bekleidete. Es scheint aber gewiss, nach den Angaben des Hieronymus, dass er eine Zeitlang in Gallien, in der Nähe seiner Heimath als Presbyter fungirt hat. Von wesentlichem Einfluss auf ihn und auf seine späteren Erlebnisse war sein Aufenthalt in Palästina (396). Er machte hier nämlich die persönliche Bekanntschaft des Hieronymus, an den er durch Bischof Paulinus von Nola empfohlen

1) S. über ihn des Hieronymus Schrift adv. Vigil., desselben Briefsammlung, den Artikel von Schmidt in der Realencyklopädie.

worden, und der ihn freundlich aufnahm, und ihn in seiner Antwort an Paulinus sogar den heiligen Presbyter Vigilantius nannte. Doch bald trat eine Spannung ein zwischen beiden Männern. Hieronymus studirte damals den Origenes und war voll Begeisterung für ihn. Vigilantius, dem die Lehrweise des grossen Alexandriners keineswegs zusagte, stellte seinen Gastwirth darüber zu Rede. Dieser, dessen schwächste Seite es war, den Ruf seiner Orthodoxie aufrecht zu halten, suchte seine Orthodoxie vor seinem Gaste zu erweisen und brachte diesen auch auf einen Augenblick zur Anerkennung derselben. Schliesslich entzog sich Vigilantius durch schnelle Abreise solchen Discussionen, wendete sich zunächst nach Aegypten und später nach Gallien zurück. Er scheint aber auf seiner Rückreise Beschuldigungen gegen Hieronymus in Beziehung auf seine Orthodoxie ausgesprochen zu haben, Beschuldigungen, denen er auch einen schriftlichen Ausdruck gab, worauf Hieronymus ein Sendschreiben an ihn richtete, voll der heftigsten Vorwürfe und der gemeinsten Spöttereien. Er sollte nicht Vigilantius, sondern Dormitantius heissen; so sehr sei sein Verstand von Schlafsucht befallen. Im Jahre 404 erhielt nun Hieronymus durch den Presbyter Riparius von Tarracon in Spanien die Nachricht, dass Vigilantius sehr auffallende Lehren verbreite (auch in einer eigenen Schrift). Hieronymus sprach sich in einem Briefe an Riparius in höchstem Grade erbittert darüber aus und bedauerte nur, nicht die ganze Schrift des Mannes vor sich zu haben, um ihn nach Herzenslust angreifen zu können. Er meinte, Vigilantius verdiene um seiner Irrthümer willen am Leben gestraft zu werden. Doch suchte er vor Allem, ihn moralisch zu vernichten. Er liess sich seine Schriften kommen (406) und verfasste nun in einer einzigen Nacht die Widerlegungsschrift, welche die Hauptquelle ist für unsere Kenntniss des Mannes und welche bestimmt war, die durch ihn angeregte Bewegung zu unterdrücken.

Was sind denn das für schreckliche Dinge, um welcher willen der gelehrte Kirchenvater sich so sehr ereiferte? Es scheint die Reise nach Palästina, welches damals für die christliche Welt dieselbe Stellung hatte wie Rom zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, auf Vigilantius einen ähnlichen Eindruck gemacht zu haben, wie auf Luther seine Reise nach Rom. Fortan kämpfte er gegen diejenigen Seiten des kirchlichen Lebens, welche damals an den heiligen Stätten mit besonderer Liebhaberei gepflegt wurden und um deren willen die katholischen Christen mit besonderer Ehrfurcht nach jenen Stätten ihre Blicke richteten. Doch es ist nicht möglich, aus des Hieronymus Darstellung mit den beigegebenen wörtlichen Citaten sich ein zusammenhängendes Bild von der Anschauungsweise des Mannes zu machen. Ein Hauptgegenstand seiner Polemik war der Cultus der Märtyrer und ihrer Reliquien. In der Verehrung der Märtyrer, sowie sie seit geraumer Zeit statt fand, sah er mit Recht einen Rückfall in das Heidenthum, eine Vergötterung der Creatur, indem die Anrufung der Märtyrer eine Art von Allgegenwart derselben voraussetze; und wenn man die Anrufung derselben an ihre Reliquien knüpfen wollte, so entstände die lächerliche Vorstellung, dass die Seelen der Märtyrer allezeit ihren Staub umflattern. Ihm war auch die Abgötterei, die mit den Reliquien

derselben getrieben wurde, zuwider; erstens zweifelte er mit Recht an der Aechtheit derselben, noch mehr bezweifelte er die Wunder, die von denselben berichtet wurden; sodann missbilligte er das Herumtragen der Todtengebeine, die Einhüllung derselben in kostbare Stoffe. Er nannte die Sammler und Verehrer der Reliquien Aschensammler *(cinerarios)* und Abgötter. Auch das Anzünden von Kerzen zu Ehren der Märtyrer sah er als Nachahmung eines heidnischen Gebrauches an; dabei wollte er keineswegs den Märtyrern und Heiligen Abbruch thun; spricht er doch davon, dass das Lamm sie mit dem Glanz seiner Majestät beleuchtet [1]). Er hielt auch den nächtlichen Gottesdienst in den Kirchen, die Vigilien, wegen der dabei vorkommenden sittlichen Aergernisse für verwerflich; doch wollte er blos die zu Ehren der Märtyrer gefeierten abgeschafft wissen. Die Ostervigilien liess er gelten, sowie auch, dass zu Ostern das Halleluja gesungen werden sollte, woraus hervorgeht, dass Vigilantius nur die Gleichstellung der Feste zu Ehren des Herrn und derjenigen zu Ehren von blossen Menschen, also wieder Creaturvergötterung, beseitigen wollte. Zugleich sprach er sich aus gegen den Cölibat der Geistlichen, gegen das asketische Leben überhaupt. Er wollte nichts wissen von der selbst erwählten Armuth, und meinte, es sei besser, den Armen nach und nach zu helfen, als sich auf einmal seines Besitzes zu entäussern. Er hat darauf aufmerksam gemacht, dass durch das Mönchthum wesentliche geistliche Aufgaben, Seelsorge und dergleichen unmöglich würden und dass Weltflucht durchaus nicht soviel sei als Besiegung der Welt. Er suchte auch den besonderen Nimbus, der das Mönchthum in Palästina umgab, zu zerstören und meinte, dass die Geldspenden dahin aufhören sollten; das musste dem Hieronymus beinahe wie ein persönlicher Angriff erscheinen.

Der Grund der äusserst unwürdigen Polemik des Hieronymus gegen die reformatorischen Bestrebungen des gallischen Priesters ist nicht blos in der Gemüthsart des Kirchenvaters zu suchen, sondern auch darin, dass Vigilantius Anhänger fand. Hieronymus beklagte sich von Anfang an, dass der Diöcesanbischof dem kühnen Neuerer nicht Stillschweigen auferlege. In der Lombardei hatte Vigilantius mehrere Bischöfe auf seiner Seite, was die Verwerfung des Cölibats betrifft, der damals wahrscheinlich schon manche bittere Frucht gebracht hatte [2]). Er hatte auch unter dem niederen Klerus und unter den Laien Anhänger, wie denn Riparius befürchtet, seine Parochie möchte durch die Grundsätze des *Vigilantius* angesteckt werden. Doch das geschah nicht; die gerügten Missbräuche und Irrthümer, durch so gewaltige Autoritäten vertreten oder geduldet, konnten ungehindert fortwuchern. *Vigilantius* antwortete nicht auf des Hieronymus Schmähschrift; er scheint bald darauf gestorben zu sein. Wenigstens weiss die Geschichte nichts mehr von ihm.

Etwas früher als die von Jovinian und Vigilantius versuchte Opposition gegen die Verirrungen der Zeit fällt die von Aerius, Jugendfreund

---

1) Magnum honorem praebent hujusce modi homines beatis martyribus, quos agnus, qui est in medio throni, cum omni fulgore majestatis suae illustrat.

2) Inter Hadriae fluctus Cottiique regis alpes in nos declamando clamavit. Proh nefas, episcopos sui sceleris dicitur habere consortes.

des Eustathius, des nachherigen Bischofs von Sebaste in Armenien, Aerius führte in Gemeinschaft mit ihm eine Zeitlang ein asketisches Leben, und wurde von Eustathius seit dessen Erhebung zur bischöflichen Würde (355) zum Presbyter geweiht und zum Vorsteher eines Armenhauses in Sebaste ernannt. Doch bald geriethen die beiden Männer mit einander in Streit. Differenzen in den Ansichten über gewisse nicht unwichtige Punkte der Kirchenverfassung, des Gottesdienstes und des christlichen Lebens mehrten das Feuer des Streites zwischen beiden ehemals befreundeten Männern. Aerius stand übrigens in seiner Opposition durchaus nicht vereinzelt. Denn, als es dahin kam, dass er, ungeachtet der Ermahnung des Eustathius, das ihm anvertraute Haus in Sebaste verliess (360), schlugen sich eine Menge Christen beiderlei Geschlechter zu ihm. Es entstand eine eigene Partei der Aerianer, die, von allen Seiten verfolgt, ihre Versammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen hielt, doch bald spurlos verschwand. Gegen die Grundsätze, welche Aerius mit den Seinen vertheidigte, lässt sich vom Standpunkte des Protestantismus aus nichts einwenden, aus welchem Grunde den Protestanten die aerianische Ketzerei öfter ist Schuld gegeben worden. Aerius hielt nämlich nach apostolischer Tradition die Gleichheit von Bischof und Presbyter fest. Mit Berufung auf 1 Kor. 5, 7 erklärte er sich gegen die in jenen Gegenden herrschende, offenbar judaisirende Beibehaltung der Passahmahlzeit bei der Feier des Abendmahles. Aerius bekämpfte auch den Werth der Fürbitte für die Todten und die sittlichen Auswüchse, die sich daran knüpften. Er wollte auch von den durch die Kirche gebotenen Fasten nichts wissen, nicht als ob er, der Askete, das Fasten selbst verworfen hätte. Er erklärte sich gegen die kirchlich gebotenen Fasten wegen des jüdisch-knechtischen Wesens, das dadurch befördert werde. So musste denn auch dieser Reformationsversuch in Sand verlaufen und dadurch die bekämpften Irrthümer nur noch bestärken [1]).

---

# Sechster Abschnitt.

## Ausbreitung des Christenthums ausserhalb des römischen Reiches.

Wir wenden uns zuerst nach Africa, von da nach Asien, durchwandern darauf Europa bis nach Spanien. Das isolirte Grossbritannien erheischt eine abgesonderte Betrachtung. Auf diesem weiten Schauplatze begegnen uns die mannigfaltigsten Völker und mannigfaltige Schicksale des Christenthums, auch verschiedenartige Auffassungen desselben, worin

1) S. Epiphanius. 75 Haeresie. Schroekh 6, 227 ff. Neander 2, 372.

sich die inneren Bewegungen der katholischen Kirche des römischen Reiches, welches überhaupt auf die Missionen, deren Entwicklung und Erfolge einwirkt, abspiegeln. Insbesondere ist die Missionsgeschichte dieser Zeit unter den germanischen Völkern zum Theil eine Fortsetzung der Geschichte des Arianismus.

I. In Africa ist das wichtigste Ereigniss die Gründung der abessinischen Kirche[1]), die sich merkwürdigerweise mitten unter muhammedanischen und heidnischen Völkern bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Ein christlicher Gelehrter aus Tyrus, Meropius, Philosoph, unternahm unter Constantin eine wissenschaftliche Entdeckungsreise. Als er an der Küste von Abessinien landete, wurde er nebst der ganzen Mannschaft des Schiffes getödtet, ausgenommen zwei Jünglinge, Verwandte oder Neffen des Meropius, Frumentius und Aedesius, deren zartes Alter den Barbaren Mitleid eingeflösst hatte. Sie kamen als Sklaven an den Hof des Königs in Auxuma (Axum im heutigen Tigre), wo der eine zum Schatzmeister, der andere zum Mundschenk des Königs erhoben wurden. Vor seinem Tode liess sie der König frei. Die Königin Regentin liess die beiden in hohen Aemtern, die sie zur Einführung des Christenthums benutzten. Sie zogen ägyptische Kaufleute herbei, und die Christen erhielten das freie Niederlassungsrecht mit Privilegien. Aedesius kehrte nach Tyrus zurück, Frumentius setzte sich in Verbindung mit dem neu erwählten Patriarchen von Alexandrien Athanasius (326), erbat sich von diesem Priester für sein neues Vaterland und wurde von ihm zum Bischof geweiht und kehrte nach Abessinien zurück, als Patriarch Abessiniens Abba Salama genannt. Der neue König Aizan und sein Bruder wurden getauft, das Christenthum machte rasche Fortschritte. Während der arianischen Wirren behauptete Frumentius seine Stellung gegen Kaiser Constantius, der den König bewegen wollte, ihn durch einen arianisch-gesinnten Patriarchen zu ersetzen. Von wesentlicher Bedeutung ist die im vierten und fünften Jahrhundert gemachte äthiopische Bibelübersetzung, d. h. in der alten Landessprache des axumitischen Reiches, die von den Eingeborenen auch die Geersprache genannt wird. Sie ist nach dem in der alexandrinischen Kirche jener Zeit recipirten Texte verfertigt, woraus auf ihr hohes Alter ein Schluss gemacht werden kann; denn nur in der ersten Periode der äthiopischen Literatur wurde aus dem Griechischen übersetzt. Schon Chrysostomus scheint diese Uebersetzung zu kennen. Sie ist, nach dem Urtheile von Dillmann sehr getreu nach dem Griechischen gemacht und im Ganzen als eine sehr wohl gelungene und glückliche zu bezeichnen. Bisweilen trifft sie mit dem Sinn und den Worten des hebräischen Urtextes im Alten Testament auf überraschende Weise zusammen[2]).

II. Was Asien betrifft, so kommt zunächst in Betracht die Verbreitung des Christenthums unter den Hamyaren (Homeriten) in Arabien (c. 350) durch den arianisch-gesinnten, von Kaiser Constantius gesendeten Theophilus; diese Sendung hatte zunächst glücklichen Erfolg (Philo-

1) S. Sokrates 1, 19. Sozom. 2, 24. Theodoret 1, 22.

2) S. den Artikel äthiopische Kirche von W. Hofmann und äthiopische Bibelübersetzung von Dillmann, beide in der Realencyklopädie.

storgius 2, 6, 3, 4. 5). Doch spater wurden die christlichen Gemeinden unterdrückt.

Im neupersischen Reiche war das Christenthum am Anfange der Periode weit ausgebreitet. An der Spitze der Kirchen stand der Bischof von Seleucia-Ktesiphon, der Hauptstadt des Reiches. Der Hass gegen die Römer wurde auf das Christenthum übergetragen, seitdem die römischen Kaiser den christlichen Glauben angenommen. Daher konnten die Empfehlungen Constantius bei dem Könige Schapur (Sapora) zu Gunsten der Christen wenig ausrichten. Zum politischen Argwohn gesellte sich der religiöse Fanatismus, der schon Mani ins Verderben gebracht hatte. So begann im Jahr 343 eine Verfolgung, welche viele Christen aus allen Ständen dahinraffte und welche mit wechselnder Stärke bis zum Tode des Königs (381) fortdauerte. Der ehrwürdige greise Bischof Symeon von Seleucia-Ktesiphon war als das erste Opfer dieser Verfolgung gefallen. Bis zum Jahr 414 trat nun Ruhe ein, König Jezdegerd war sogar den Christen günstig. Bischof Maruthas von Tagrit genoss sein Vertrauen und trug viel dazu bei, den Christen bessere Tage zu bereiten. Sie nahmen ein Ende durch den fleischlichen Eifer des Bischofs Abdas von Susa, welcher eigenmächtig einen persischen Tempel (ein *πυρεῖον*), in welchem das Feuer als Symbol des Ormuzd verehrt wurde, niederreissen liess. Der König machte ihm zuerst in mildem Tone Vorwürfe und forderte ihn auf, den Tempel wieder aufzurichten. Als der Bischof sich dessen standhaft weigerte, begann eine langjährige Verfolgung, worin viele Christen unter den fürchterlichsten Martern den Tod fanden. Das Christenthum gab neue Beweise der weltüberwindenden Kraft, welche es seinen Bekennern einflösst. Theodosius II. erzwang 422 unter dem Nachfolger des Jezdegerd, König Varanes, durch einen Krieg das Ende der immer wüthender gewordenen Verfolgung. (S. in der Realencyklopädie den Artikel Persien, Christenthum in.)

In Armenien war das Christenthum in der vorigen Periode eingedrungen. Am Ende des dritten Jahrhunderts wurde es durch Gregorius, von Geburt einen Armenier, weiter verbreitet, der dafür den schönen Beinamen *φωτιστής*, *illuminator* erhielt, zum Zeichen, dass er in den Gegenden, wo die Anbetung des Feuers herrschte, das wahre Licht verbreitet habe. Durch ihn wurde auch der König Tiridates bekehrt, seinem Beispiele folgten die angesehensten Grossen und der grösste Theil des Volkes. Darauf zum Bischof Leontius von Cäsarea in Kappadocien gesendet (302), wurde er von ihm zum Patriarchen der armenischen Kirche geweiht. Seit dem galt dieses Cäsarea als die Metropole von Armenien. Gregorius war verheirathet und hatte mehrere Söhne, wovon der eine, Aristax, das nicänische Concil besuchte, dessen Beschlüsse in Armenien angenommen wurden. Am Ende seines Lebens übergab er sein Amt dem Sohne Aristax. Von ihm sind unter seinem Namen vorhanden, doch von zweifelhafter Aechtheit Homilieen, in Constantinopel 1737 erschienen.

In der späteren Zeit dieser Periode erwarben sich besondere Verdienste um die armenische Kirche Nerses, Patriarch oder Katholikos vom Jahr 360 bis 390, Sahak sein Sohn und Mesrob (Myesrob), auch

Maschthor genannt. Jener Sahak (i. e. Isaak), im Jahr 388 durch Chosrov im Alter von 50 bis 60 Jahren zur Würde des Katholikos oder Patriarchen erhoben, zubenannt der Grosse, der letzte Sprössling aus dem Geschlechte Gregor's des Erleuchters, brachte eine gleichmässige Ordnung in den ganzen Cultus, wurde der geisliche Rathgeber des Königs und der Grossen, erbaute oder stellte wieder her Kirchen und Klöster. Mesrob war sein Jugendfreund. Nachdem er die Stellung eines Staatssecretärs bei dem Könige verlassen, und einige Zeit in der Einsamkeit als Askete gelebt, kam er zu Sahak, der ihm auftrug, im Lande herumzuziehen und das Evangelium zu predigen. Mit Hülfe der weltlichen Machthaber vertrieb er die Heiden, welche sich noch in verschiedenen Gegenden verborgen hielten. Während seiner Missionsarbeiten wurde ihm das Bedürfniss einer eigenen Schrift für das Armenische recht fühlbar. Er brachte das armenische Alphabet erst nach langjährigen Bemühungen in Verbindung mit seinem Freunde Sahak und unterstützt vom frommen König Wramschapuh zu Stande. „Nach den neuesten Untersuchungen, sagt Petermann, gebührt ihm zwar nicht das Verdienst, das ganze Alphabet erfunden und gebildet, sondern nur das nicht viel geringere, ein altes, längst vergessenes wieder hervorgezogen, vervollständigt und im ganzen Lande eingeführt zu haben.“ Wegen des mangelnden Alphabets hatte es bis dahin keine armenische Uebersetzung der Bibel gegeben, die Bibellectionen und Gebete wurden in der dem Volke unverständlichen syrischen Sprache gehalten. Beide Männer machten sich nun sogleich an diese Uebersetzung. Mesrob übersetzte das Neue Testament, Sahak das Alte Testament, und zwar aus dem Syrischen, da durch persischen Einfluss alle griechischen Schriften vernichtet waren. Diese Uebersetzung, von den Fachgelehrten sehr gerühmt, wurde sehr verbreitet, erlitt aber seit der näheren Verbindung mit dem Abendlande mehrere Interpolationen aus der Vulgata. Die beiden genannten Männer errichteten darauf im ganzen Lande Schulen zum Unterricht in der Schrift und in der Religion. Sie waren auch als Schriftsteller sehr thätig; ihre Schriften gelten als Muster des Stiles bei den Armeniern; sie führten die Glanzperiode der armenischen Literatur herbei, worunter viele Schriften der Kirchenväter, auch Philo's, sodann selbständige Erzeugnisse [1]).

III. Die Bekehrungen auf dem Continente von Europa führen uns zu den germanischen Völkern, durch welche überhaupt eine neue Wendung der Weltgeschichte eingeleitet wird. Was wäre aus dem Christenthum geworden, wenn diese Völker dasselbe nicht angenommen hätten? Es hätte das Loos des weströmischen Reiches getheilt. Von den germanischen Völkern im Norden und Westen bedrängt, seit den ersten Jahrzehnden des siebenten Jahrhunderts von den Muhammedanern im Osten, die bald auch am äussersten Westen Europa's erobernd auftraten, wäre es auf einen kleinen Flächenraum beschränkt worden — und auf ersterbende Völker. Da wur-

1) S. in der Realencyklopädie die Artikel Armenien im 19. Bande, von Petermann, Gregor der Erleuchter im 1. Bande, Mesrob im 9. Bande, Sahak im 20. Bande und die daselbst angegebenen Quellen, diese beiden letzten ebenfalls von Petermann.

ı ihm neue, in der ersten Jugendkraft stehende Völker zugeführt, unter
.chen es einen neuen, bald den wichtigsten Schauplatz seiner Thätigkeit
len sollte [1]).

Tacitus hat mit seiner Schrift den entarteten Römern seiner Zeit das
'erdorbene, in mancher Hinsicht dem altrömischen ähnliche germanische
.ksthum gleichwie in einem Spiegel zur Nachahmung als Muster vorgehalten
l das von den eigenen Mitbürgern als barbarisch verachtete Volk in sei-
n wahren Werthe dargestellt. — Die Macht der Sitte grösser als die
' Gesetze, die Keuschheit der Jünglinge, die Achtung vor dem weib-
ıen Geschlechte, die Monogamie, die Seltenheit des Ehebruchs, die
radheit und Offenheit des Charakters, das im Ganzen humane Ver-
tniss zwischen Herren und Knechten, die Tiefe des Gefühles sich kund-
ɩend in treuer Erinnerung an die dahingeschiedenen Angehörigen, — das
l eben so viele bedeutsame Züge des Gemäldes, welches der römische
schichtschreiber vor uns entrollt, wobei er übrigens die Schattenseiten
ht verdeckt, z. B. die Liebe zum Trunke, sowie er auch das anführt,
s die Germanen nicht nur keine Städte, sondern auch keine unter ein-
ler verbundene Wohnstätten haben; jeder wählt sich nach freiem
.ieben die Stätte für sein Haus und baut es auf, gänzlich abgesondert
ı den anderen: ein ächt germanischer Zug.

Die germanische Götterlehre, wie sie in der Edda vorliegt, ist bei
ɜr paganischen Verdunkelung des Gottesbewusstseins, welche sich darin
ıd gibt, doch durchaus nicht ohne sittlichen Gehalt. Diess zeigt sich
ɩonders in der Vorstellung vom Weltende. Das alte Göttergeschlecht,
il es sich mit dem Riesengeschlecht, den rohen ungebändigten Natur-
ıften in eine Verbindung eingelassen und sich dadurch befleckt hat, geht
ter, die Welt und die auf ihr wohnende Menschheit wird durch Feuer
rzehrt. Nach dem Weltbrande erhebt sich eine durch das Feuer geläu-
:te neue Erde, ein neues Göttergeschlecht, so wie ein neues Menschen-
schlecht entsteht; das Gute behauptet fortan für immer die Herrschaft
der Welt, unter der Oberleitung des höchsten Gottes, des Allvaters,
m die anderen Götter dienstbar sind und der durch seine rathschlagende
d richterliche Thätigkeit die beste Bürgschaft für die Erhaltung des
.edens darbietet. Dabei wird die altgermanische Vorstellung von einer
rgeltung nach dem Tode, zusammenhängend mit dem stark ausgepräg-
ı Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, wesentlich modificirt, inso-
n in der neuen Welt alles Böse verschwunden ist und damit die Straf-
len von selbst aufhören. Wenn die jüngere Edda in der erneuerten
ɜlt die Strafleiden fortdauern lässt, so rührt das her von christlichen
ıflüssen. Noch ist zu bemerken, dass die Germanen eine unsichtbare

---

1) S. die zu Anfang der Periode angeführten römischen Schriftsteller. Sodann
citus de situ, moribus et populis Germaniae. Jornandes (Jordanis) de origine
ibusque Getarum. Ausgabe von Closs. Stuttgart 1861 und die Artikel von Weitzsäcker
der Realencyklopädie. Jakob Grimm, deutsche Mythologie, 2. Ausgabe, Walz, über
ı Leben und die Lehre des Ulfila u. s. w. 1840. Bessell, über das Leben des Ulfila
s. w. 1860. W. Krafft, die Kirchengeschichte der germanischen Völker, I. Band
54 — dazu Rettberg's Kirchengeschichte Deutschlands. 1846.

Gottheit verehrten: „sie halten es der Hoheit der Himmlischen nicht angemessen, sie in Wände einzuschliessen oder in Gestalt menschlichen Antlitzes abzubilden; dagegen weihen sie Haine und Gehölze und rufen unter göttlichen Namen jenes unerforschliche Wesen an, das nur ihr ehrfurchtsvolles Gemüth erkennt“ [1]). Doch gab es bei ihnen Bilder der Gottheit.

Das erste germanische Volk, das hier in Betracht kommt, sind die Gothen, ursprünglich Geten genannt, den Römern schon mehrere Jahrhunderte vor Christi Geburt bekannt und in den Gegenden der unteren Donau angesiedelt. Im Anfang des dritten Jahrhunderts nach Christi Geburt kam der Name Gothen auf, der eine Anzahl Einzelstämme befasste. Damals drangen sie mit grösserer Kühnheit als früher gegen das römische Reich vor. Im Kampfe mit ihnen fand Kaiser Decius in den Sümpfen der Donau seinen Tod (251). Unter der Regierung von Valerian und Gallien drangen sie in drei grossen Heereszügen zu Wasser und zu Lande vor, bis nach Kleinasien, wo sie viele Denkmäler des Alterthums, besonders auch den prächtigen Tempel der Diana zu Ephesus zerstörten. Erst Constantin gelang es, die Gefahren, womit sie das römische Reich bedrohten, zu beseitigen, indem er mit ihnen einen Frieden abschloss, der so lange währte, als Glieder der constantinischen Familie (363) regierten; er nahm 40,000 derselben in sein Heer auf. Während ihrer Kriegszüge im dritten Jahrhundert gegen Valerian und Gallien hatten sie viele Gefangene in Galatien und Kappadocien gemacht, die sie mit sich fortschleppten, unter ihnen Christen und insbesondere Geistliche, welche unter den Gothen Anhänger für den christlichen Glauben gewannen. Seit der näheren Verbindung mit dem römischen Reiche mehrte sich unter ihnen die Zahl der Christen. Auf dem Concil von Nicäa (325) erscheint bereits ein Bischof Gothiens, Theophilus, der die Beschlüsse des Concils mit unterzeichnet hat.

Die weitere Verbreitung und Begründung des Christenthums unter den Gothen war hauptsächlich das Werk des Ulfila, geboren 313 im Schoosse einer christlichen Familie, welche die Gothen aus Kappadocien und zwar von Sadagolthina in der Nähe der Stadt Parnassus als Gefangene fortgeschleppt hatten. Da seine Vorfahren wohl schon über ein halbes Jahrhundert unter den Gothen gelebt hatten, als Ulfila geboren wurde, erhielt er einen gothischen Namen, Vulfila von Vulfs, d. h. Wolf, also Wölflein [2]). Er erlernte unter den Gothen ihre Sprache, wurde ausserdem von seinen Eltern in griechischer Bildung und im Christenthum auferzogen. Er wirkte zuerst als Lehrer unter den an die Donau vorgerückten, aber nördlich von derselben wohnenden Westgothen (Wesegothen), Thervinger, Taifalen. Im Jahr 343 wurde er zum Bischof geweiht und zwar wahrscheinlich von arianisch-gesinnten Bischöfen; denn er behauptet in seinem Glaubenstestamente kurz vor seinem Tode, dass er dem arianischen Bekenntniss immer ergeben gewesen sei; die leichtere Fasslichkeit der arianischen Lehre muss hiebei wesentlich in Anschlag gebracht

---

1) Tacitus Germania c. 9.

2) Philostorgius nennt ihn Ουρφιλας.

werden. Dazu kam, dass die Gothen durch Annahme des arianischen Bekenntnisses ihre Verbindung mit dem römischen Reiche erleichtern konnten. Immerhin aber ist Ulfila's Auffassung der Trinitätslehre so beschaffen, dass sie mit keiner der von den arianischen Parteien vorgetragenen Formel völlig übereinstimmt [1]). Er gelangte zu hohem Ansehen, indem er als politischer Geschäftsträger in den Verhandlungen mit dem oströmischen Reiche gebraucht wurde. Es hatte sich nämlich, hauptsächlich durch Ulfila's Bemühungen die Zahl der Christen unter den Westgothen so sehr gemehrt, dass der Beherrscher derselben, Athanarich, der noch Heide war, auf sie aufmerksam wurde; da aber die christlichen Gothen ohnehin als heimliche Freunde der verhassten Römer galten, so erhoben sich Verfolgungen gegen dieselben; viele starben den Märtyrertod, andere giengen als Bekenner aus dem Kampfe hervor; diese Verfolgung fällt in das Jahr 350, sieben Jahre nachdem Ulfila Bischof geworden. Da bewirkte dieser, dass Kaiser Constantius den christlichen Gothen die Niederlassung auf römischem Boden erlaubte. Unter Anführung des Ulfila zogen sie in grossen Schaaren über die Donau nach Moesien, in die Gegend von Nikopolis, an den Fuss des Haemus. Daselbst wirkte Ulfila unter ihnen bis zum Jahre 388. Er dehnte unter mannigfaltigen Gefahren seine Wirksamkeit auch auf die Gothen auf dem nördlichen Ufer der Donau aus; dieselbe wurde durch andere Missionäre unterstützt, unter anderen durch den aus Kappadocien stammenden Eutyches. Die Folge dieser gesegneten Wirksamkeit war eine neue Verfolgung, welche Athanarich 370 über diese unter seiner Botmässigkeit stehenden Gothen verhängte, wobei Viele ihren Glauben mit ihrem Blute besiegelten (Sabas, Nicetas). Die christlichen Gothen wurden auf den römischen Boden hinübergejagt und fanden daselbst eine Zuflucht. Von dieser neuen Verfolgung war Ulfila selber unmittelbar nicht berührt worden. Die Verfolgung nahm erst ein Ende, seitdem die Gothen sich in zwei grosse Massen theilten und Frithigern, der Gegner von Athanarich, den Christen Schutz verlieh. Frithigern selbst fand bei Kaiser Valens, der dem Arianismus ergeben war, Schutz gegen Athanarich und nahm mit seinen Gothen das arianische Christenthum an, was wohl hauptsächlich auf Ulfila's Wirksamkeit zurückzuführen ist.

In diese Zeit, bald nach dem Jahr 370 fallen die Arbeiten, wodurch er besonders bekannt geworden ist. Er gab den Gothen das Alphabet, dessen sie sich fortan bei dem Schreiben bedienten [2]). Er unternahm, wozu er in jeder Hinsicht vorbereitet war, die Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift aus dem Griechischen in die gothische Sprache. Nur die Bücher der Könige hat er nicht übersetzt, weil sie von Krieg handeln und das kriegslustige Volk eher vom Krieg zurückgehalten, als dazu angetrieben zu werden brauchte [3]). Die Uebersetzung ist in ihrer Art ein Meisterstück,

1) Es ist möglich, dass er seit dem Concile von Constantinopel im Jahr 360, an welchem er Theil nahm, seinen Arianismus bestimmter ausprägte.

2) Philostorgius 2, 5: *γραμματων αυτοις οικειων εύρετης καταστας.* Sokrates 4, 33. *Ουλφιλας γραμματα εφευρε Γοτθικα.*

3) Philostorgius 2, 5.

getreu nach dem griechischen Texte, doch ohne knechtisch demselben zu folgen, und ohne dem Geiste der gothischen Sprache Abbruch zu thun. Die Uebersetzung ist nicht mehr vollständig vorhanden; die bedeutendsten Fragmente derselben finden sich im *codex argenteus*[1]. Durch diese vortreffliche Uebersetzung war die Verbreitung des Christenthums unter den Gothen wesentlich erleichtert.

Die Missionswirksamkeit des Ulfila unter Frithigerns Schutz auf dem nördlichen Ufer der Donau hatte nur einige Jahre gedauert, als die Gothen von einem stärkeren Volke gedrängt wurden. Mit dem Einfall der Hunnen in Europa 375 beginnt die eigentliche Völkerwanderung, welche im Jahr 568 durch Ansiedelung der Longobarden in Italien ihren Ausgang nahm. Gedrängt von den Hunnen erhielten die Gothen durch die Vermittlung des Ulfila von Kaiser Valens 375 Wohnsitze in Thracien, in welches Land mehrere Hunderttausende einzogen, ein neues Feld der Wirksamkeit für Ulfila: sie nahmen das arianische Christenthum an. Nicht lange nach der Uebersiedelung rief die harte Behandlung, welche die Gothen in Thracien von den römischen Statthaltern erfuhren, einen Krieg zwischen den Römern und Gothen unter Frithigern hervor, der die Missionsthätigkeit des Ulfila unterbrach. In der Schlacht bei Adrianopel (378), worin Valens fiel, blieben die Gothen Sieger, verwüsteten weit und breit das Land bis zum adriatischen Meerbusen und drangen bis zu den Mauern von Constantinopel vor. Theodosius suchte den Verheerungen der Gothen zu steuern und sie zurückzutreiben, welcher Versuch begünstigt wurde durch den Tod Frithigerns. Mit Athanarich und seinen Westgothen schloss er ein Bündniss und nahm sie in den römischen Heeresdienst auf. Um sie, die Arianer waren, zufrieden zu stellen, was eine Massregel der Politik war, dachte er zuerst daran, durch ein Concil von Constantinopel im Jahr 383 eine Unionsformel aufstellen zu lassen, in der sich Nicäner und Arianer vereinigen könnten. Doch schliesslich liess er sich die Bekenntnisse der verschiedenen Parteien übergeben und entschied endgültig für das nicänische. Ulfila, auf Grund jenes Bekenntnisses als Häretiker verurtheilt, tief bekümmert über diesen Ausgang der Sache, fiel in eine Krankheit, der er noch im Jahr 383 erlag. Er hatte aber dafür gesorgt, dass tüchtige Schüler sein Werk fortsetzten, unter anderen Auxentius, Bischof von Dorostorus

1) Dieser Codex gehört dem fünften oder spätestens dem Anfang des sechsten Jahrhunderts an; er enthält die vier Evangelien in folgender Ordnung: Matthäus, Johannes, Lukas, Marcus. Den Namen hat er daher erhalten, weil er mit silberner (theilweise mit goldener) Uncialschrift geschrieben ist (auf purpurröthliches Pergament). Er befindet sich auf der Bibliothek der Universität Upsala. Ehe er nach Schweden kam, war er in Prag im kaiserlichen Schatze aufbewahrt gewesen, bei der Einnahme von Prag im Jahr 1648 wurde er durch die Schweden erbeutet und an die Königin Christine gesendet. Im Jahr 1699 kam er nach Upsala. Es gibt aber noch mehrere andere Codices, die jedoch meistens nur kleinere Fragmente, besonders aus den paulinischen Briefen enthalten. Sämmtliche Fragmente nebst lateinischer Uebersetzung und kritischen Anmerkungen sind von Gabelentz und J. Loebe herausgegeben worden. Leipzig 1843. S. auch Hug, Einleitung in das Neue Testament I §. 130 – 141. Nach seiner Ansicht ist der codex argenteus in Italien geschrieben.

(Silistria). Ungeachtet der von Constantinopel aus gemachten Versuche, die Westgothen für das nicänische Bekenntniss zu gewinnen, erhielt sich unter ihnen der Arianismus und verbreitete sich mit grosser Schnelligkeit unter den übrigen in das römische Reich einbrechenden und in demselben sich ansiedelnden germanischen Völkern, wozu ausser der grösseren Verständlichkeit der arianischen Lehre der Hass gegen die Römer, die am nicänischen Dogma festhielten, beitrug. So nahmen die Ostgothen und Vandalen das arianische Christenthum an, ebenso einige andere germanische Völker, die zuerst das katholische Bekenntniss angenommen hatten. Die Burgunder nahmen, seitdem sie ihre Wohnsitze in den Gegenden des Oberrheins aufgeschlagen, das katholische Christenthum an c. 417 [1]). Seitdem sie neue Wohnsitze am Jura gefunden, bekannten sie sich zum Arianismus, doch nicht völlig. Selbst in der königlichen Familie drang er nicht völlig durch. Unter den Sueven in Spanien hatte auch zuerst das katholische Christenthum Eingang gefunden, wurde aber seit 469 durch die Westgothen verdrängt. Diese, so wie die Vandalen bedrückten die älteren katholischen Bewohner der betreffenden Gegenden. Fürchterlich litt besonders die afrikanische Kirche, durch die Vandalen (seit 430). Inmitten dieser Bewegungen eilte das weströmische Reich seinem Untergange entgegen. Alarich, König der Westgothen, eigentlich im Dienste beider Hälften des römischen Reiches stehend, unzufrieden mit der Behandlung, die ihm vom weströmischen Hofe widerfuhr, erschien im Jahr 410 mit einem grossen Heere aus verschiedenen, zum Theil noch heidnischen germanischen Völkern zusammengesetzt, vor Rom; da brach über die Welthauptstadt das Geschick ein, welches sie über so viele andere Städte gebracht hatte. Doch da Alarich und die meisten seiner Krieger Christen waren, so war die angerichtete Zerstörung weder gross noch allgemein. Alarich gab Befehl, die Kirchen und die darin geflüchteten Christen unangetastet zu lassen. In der That sah man mitten in der allgemeinen Verwirrung einen langen Zug von Bewohnern Roms, beladen mit kostbaren Kirchengefässen und christliche Gesänge anstimmend, unangefochten sich nach dem Vatican bewegen. — Der neue Einbruch der Hunnen in der Mitte des fünften Jahrhunderts, an welche mehrere germanische Völker durch Zwang sich angeschlossen, brachte nicht nur das weströmische Reich in die äusserste Gefahr; es war geschehen um die europäische Civilisation, wenn Etzel (Attila), mit seinen fünf bis siebenhunderttausend Mann den Sieg davon trug. In der Schlacht bei Châlons (sur Marne) wurde er 451 besiegt. Auf der Seite der Römer unter des Aetius Führung standen mehrere germanische Völker. Attila wandte sich nach Italien im folgenden Jahre und brachte ganz Oberitalien in seine Gewalt. Doch drang er nicht weiter vor; er liess sich mit Leo I., der begleitet von zwei vornehmen Römern ihm bis an den Mincio entgegengekommen war, in Unterhandlungen ein [2]), in Folge deren er Italien verliess, worauf er im Jahr 453 durch

1) Die Nachricht bei Sokrates 7, 30, der die Bekehrung in eine spätere Zeit versetzt, ist wahrscheinlich unrichtig.

2) In agro Venetum Ambulejo sagt Jornandes S. 151. Bekanntlich hat sich an

den Tod die Welt vom Schrecken seines Namens befreite. Darauf, nachdem Aetius, die letzte Stütze des Staates durch den argwöhnischen Valentinian III. getödtet worden (454), brachen die Vandalen in Italien ein. Rom wurde vierzehn Tage lang geplündert; doch Mord und Brand hatte der König Geiserich abzuhalten versprochen und er hielt Wort. Das weströmische Reich schleppte sein sterbendes Dasein noch bis zum Jahr 476 fort, in welchem Odoacer, König der Rugier, den jungen Kaiser Romulus Augustulus absetzte.

Welchen Eindruck diese Bewegungen und Umwälzungen und damit verbundenen Verheerungen auf die Gemüther der Bewohner des römischen Reiches machten, haben wir erst zum Theil angedeutet. Während die Heiden darin die Strafe der Götter für die Verwerfung der alten Religion, unter deren Schutz Rom die Welt erobert hatte, erblickten, erkannten die Christen darin die gerechte Strafe für das sittliche Verderben, welches unter ihnen in furchtbarem Maasse sich gesteigert hatte. „Wir gehen unter durch unser eigenes sittliches Verderben," sagte Hieronymus. „Was ist die Gesammtheit der Christen anderes als eine Kloake von Lastern,"? sagte Salvian [1]), der in seiner Schrift *de gubernatione Dei* ein abschreckendes Bild der Verkommenheit der christlichen Bewohner des römischen Reiches entwirft, während er die Tugenden der als barbarisch verachteten Germanen und besonders die Keuschheit hervorhebt, wodurch die Meisten derselben sich auszeichneten. Daher, während Hieronymus das Ende der Welt kommen sieht, als er erfährt, dass Alarich Rom erobert hat, während er ausruft, „mit der einen Stadt ist die Welt untergegangen" [2]), während Ambrosius ebenfalls alle Hoffnung auf eine bessere Zukunft aufgegeben, stellen sich, was sehr beachtenswerth ist, Augustin, Leo I. und Salvian auf einen höheren Standpunkt; sie sehen in allen diesen Bewegungen die Vorboten einer besseren Zukunft, und setzen ihre Hoffnung auf die germanischen Völker. Und doch konnten diese Männer sich nicht verhehlen, dass die germanischen Völker theils von der Häresie angesteckt, theils noch tief im Heidenthum versunken waren. Die Franken, worunter wir ein Völkerbündniss der seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts am linken Rheinufer angesessenen germanischen Stämme zu verstehen haben, traten in den Bereich der römischen Civilisation, wie sie in Gallien zur Oberherrschaft gelangt war, ein, und es war vorauszusehen, dass sie vielleicht auch mit der römischen Civilisation das Christenthum annehmen würden; aber, obschon bis zum Ende der Periode einzelne Franken den neuen Glauben annahmen, so berechtigte im Jahr 451 nichts zu der Hoffnung einer baldigen Bekehrung dieser wild kriegerischen Stämme, unter denen die Sicambrer die vornehmsten waren. Unmittelbar bevorstehend war nur eine grosse Gefahr für

---

diese Zusammenkunft später eine ausschmückende Sage geknüpft. Sehr gut erörtert Perthel a. a. O. S. 90 die Gründe, welche den Hunnenkönig zur Rückkehr aus Italien bewogen haben.

1) S. über ihn und besonders die Schrift de gubernatione Dei, eine Art Theodicee, Ebert a. a. O. S. 437 u. ff. Zschimmer a. a. O.

2) Zu Psalm 38, 4: in una urbe totus orbis interiit.

as Christenthum, wenn diese Völker in ihren Eroberungszügen sich weiter egen Süden ausdehnten und die Reiche der arianischen Westgothen und er Burgunder angriffen. Eine andere Gefahr bedrohte die Kirche von Seite er Alemanen, auf dem rechten Rheinufer, die unter den germanischen Rheinanwohnern am längsten Heiden blieben und in den Gegenden, wohin ie kamen, schon aus Hass gegen die Römer, jegliche Spur des Christenhums vertilgten.

IV. Auch in dem den Römern unterworfenen Britannien[1]) hatte das aselbst schon seit den Zeiten Tertullian's verkündigte Christenthum grosse Bedrängnisse erlitten. Nach dem die Kirche Britanniens in der diocletianischen Verfolgung schwere Verluste erlitten und darauf eine Zeitlang Ruhe und Sicherheit genossen, wurden die Briten von den Scoten (in Schottland und Irland) und Picten (in Schottland einheimisch) angefallen, wobei auch die Kirche in Mitleidenschaft gezogen wurde. Die Hülfe, die sie von dem römischen Reiche erhielten (404), blieb bald aus; die Briten hatten immerfort von den Einfällen der Picten zu leiden. Da riefen sie zu ihrem Schutze die Angeln und Sachsen aus Skandinavien herbei (449). Diese jedoch benützten die Schwäche der alten Bewohner, um mit Hülfe nachfolgender Stammgenossen und Verwandten sich des Landes zu bemächtigen. Die Briten erhielten sich unabhängig nur in Northumberland und Kornwallis, hier allein mit ihnen das Christenthum. Beda sieht darin ein göttliches Strafgericht über den verderbten Zustand der christlichen Gemeinden und der Geistlichen unter den Briten, wovon er ein abschreckendes Bild entwirft [2]). Wann das Christenthum zuerst unter den Scoten in Schottland verkündigt worden und unter ihnen christliche Gemeinden sich gebildet haben, ist nicht mehr zu ermitteln. So viel ist jedoch gewiss, dass um die Mitte des vierten Jahrhunderts sich christliche Gemeinden unter den Scoten in Schottland fanden. Was Irland betrifft, so wäre nach Beda 1, 13, der hier dem Prosper Aquitanus folgt, (c. 430) Palladius vom römischen Bischof Coelestin zu den an Christum glaubenden Scoten in Irland als Bischof geschickt worden [3]), wobei vorausgesetzt wird, dass damals das Christenthum unter den Scoten in Irland schon festen Fuss gefasst hatte. Aber derselbe Gewährsmann redet anderswo von Irland als von einer heidnischen Insel. Auf jeden Fall war um die Mitte des vierten Jahrhunderts und noch geraume Zeit später das Christenthum, sei es in England, sei es in Schottland,

1) S. über Grossbritannien Beda, historia ecclesiastica, bei Migne, Lappenberg, Geschichte von England. — Ebrard, die iro-schottische Missionskirche im sechsten, siebenten und achten Jahrhundert 1873. — D. Todd, the book of Hymnus of the ancient church of Ireland. Dublin 1855. — Die Artikel Culdeer, Ninian, Palladius, Patricius von Schoell in der Realencyklopädie, von demselben: de ecclesiasticae Britonum Scotorumque historiae fontibus. 1851. — Greith, Bischof von St. Gallen, Geschichte der altirischen Kirche und ihrer Verbindung mit Rom, Gallien und Alemannien (von 430—630). 1867. — Werner, Bonifacius, der Apostel der Deutschen und die Romanisirung von Mitteleuropa. 1875.

2) H. E. 1, 14.

3) Uebrigens ist diess wahrscheinlich eine Erfindung der römischen Kirchenpolitik. Palladius verschwindet spurlos aus der Geschichte.

sei es in Irland auf mehr oder minder kleine Kreise beschränkt. Wenn ihm nicht eine neue Lebensquelle eröffnet wurde, so war grosse Gefahr vorhanden, dass es bald dem Verschwinden nahe kommen könnte.

Da wurde durch Patricius (St. Patrick) dem Christenthum eine Wohnstätte in Irland bereitet, von wo aus es weithin, auf den Continent von Europa seine Wirksamkeit ausbreitete. Doch des Patricius Lebensgeschichte „ist so mit Sagen verwoben, sagt Schöll a. a. O., dass die historischen Fäden nur mit Mühe sich herausfinden lassen. — Der keltischen Nation hat es nie recht gelingen wollen, von der epischen Auffassung der Geschichte zur rein historischen aufzusteigen.“ Uebrigens sind denn doch über Patricius einige glaubwürdige Quellen vorhanden, vor allem die *confesssio*, eine Autobiographie und die *epistola Patricii ad christianos Corotico subditos* [1]; die *confessio* trägt allerdings das Gepräge hohen Alterthums, das Gepräge der Aechtheit. Der Verfasser, zurückblickend auf Gottes gnadenreiche Führung, nimmt sich vor, bereits hochbetagt und nahe am Ende seiner irdischen Laufbahn — ein Bekenntniss seines Glaubens abzulegen; er will zugleich seinen Söhnen in dem Herrn, deren er viele Tausende getauft, ein Vermächtniss hinterlassen, da er täglich in Gefahr der Ermordung oder Gefangenschaft schwebt. Der Inhalt der *confessio* ist folgender: Patricius, Sohn des Diakon Calpurnius und Enkel des Presbyter Potitus, aus Baunavon Taberniae (im heutigen Schottland), wird im sechzehnten Lebensjahre mit vielen tausend Menschen durch irische Seeräuber nach Irland geführt zur Strafe für Abfall von Gott und für Ungehorsam gegen die Priester. In Irland bekehrt sich der junge Patricius. Nach Verfluss von sechs Jahren gelingt es ihm, in das Vaterland zurückzukehren. Doch ihn erfüllte bald der Trieb, in dem Lande, in welchem er seine Sünden erkannt und wo er Gott gefunden, das Evangelium zu verkündigen. Nach Verfluss einiger Jahre erscheint ihm, ähnlich wie dem Paulus jener Mann aus Macedonien, im Traum ein gewisser Victorius, der ihm einen Brief übergibt, dessen Anfang „Stimme der Hibernier“ lautet. Als er denselben zu lesen anfängt, glaubt er einen Ruf aus dem Walde Foclut zu vernehmen, „wir bitten dich, heiliger Knabe, dass du zu uns kommest und unter uns wandelst.“ Diess bewegt ihn auf das tiefste und er erwacht aus dem Traume, überzeugt, dass ihn Gott gerufen. Keine Einreden der Eltern und der Freunde vermochten ihn in seinem Entschlusse, den Irländern das Evangelium zu verkündigen, wankend zu machen. Er empfing die Ordination als Presbyter, schiffte nach Irland hinüber und wirkte daselbst bis in das Greisenalter, unter steten Gefahren und Anfeindungen, aber mit glänzendem Erfolge. Bald erhob sich der erzbischöfliche Stuhl von Armagh. Die *epistola* ist an *Coroticus*, einen Häuptling der Irländer, oder vielmehr an die ihm unterworfenen Irländer gerichtet. Dieser Häuptling, dem Namen nach Christ, hatte eine Anzahl so eben getaufter Christen überfallen, theils getödtet, theils an die Picten verkauft. Patricius nennt sich in der *epistola* selbst epi-

---

1) Beide abgedruckt bei Ebrard. Beilage I, dazu kommt ein Hymnus von St. Sechnall auf Patricius, aus dem achten Jahrhundert, bei Todd als hymnus Secundini aufgeführt; dazu kommen spätere Biographien.

*us,* was nach der unter den Scoten geltenden Anschauung keine Schwie-
keit macht. — Zu beachten ist, dass Patricius zwar Sohn und Enkel von
heiratheten Geistlichen, aber selbst nicht in die Ehe getreten. Die Ver-
thung, dass die Stelle der *confessio*, wo die Virginität gelobt wird, vom
iitischen Herausgeber interpolirt worden, muss wenigstens dahin gestellt
iben. Ferner ist zu beachten, dass in der *confessio* nichts vorkömmt von
er Reise des Patricius nach Rom, von seinem Aufenthalte daselbst und von
ier Sendung nach Irland durch Pabst Coelestin. Das Alles ist eine spätere
sgeburt der römischen Kirchenpolitik. Des Patricius Wirksamkeit ist von
. späteren Biographen mit Sagen umwoben worden, denen vielleicht ein
chichtlicher Kern zu Grunde liegt, aber im Einzelnen ist es fast unmög-
, das Aechte vom Unächten zu scheiden. Die Angaben über Patricius
en so sehr aus einander, dass einige gemeint haben, Palladius und Pa-
ius seien eine und dieselbe Person, andere haben angenommen, es habe
ırere Männer des Namens Patricius gegeben; doch diese Ansichten sind
t aufgegeben. Unerklärlich bleibt das Stillschweigen Beda's über Patricius.
s die Chronologie seines Lebens betrifft, so kann sie nicht aus der *con-
io*, noch aus der *epistola* geschöpft werden. Nach Tigernach, dem älte-
ı irischen Annalensammler, † 1088, ist Patricius im Jahr 341 geboren,
Jahr 357 nach Irland abgeführt worden, nach einem alten Liede gestor-
493, im Alter von 120 Jahren, demnach müsste er 373 geboren sein.
Anfang der Missionsthätigkeit des Patricius wird fast einstimmig das
ır 432 genannt[1]). — Von wesentlicher Bedeutung ist, dass in keiner irgend-
glaubwürdigen Quelle von der Verbindung des Patricius mit Rom, von
er Unterwerfung desselben unter Rom die Rede ist. Vielmehr preist ihn
Hymnus Secundini, als den, auf welchen, als auf Petrus, die Kirche
nds gegründet ist[2]). So wurde dieser Kirche ein ächt nationales Ge-
ge aufgedrückt. Um so weniger kann man sich wundern, wenn die hei-
Brigitta, eine jüngere Zeitgenossin des heiligen Patricius, mit Maria
ammengestellt wird[3]).

---

1) S. den Artikel Patricius von Schoell in der Realencyklopädie.
2) Super quem aedificatur, ut Petrum, ecclesia.
3) S. den Artikel Brigitta der Irländer in der Realencyklopädie Bd. 19.

## Dritte Periode des alten Katholicismus.

Vom Jahr 451 bis Anfang des achten Jahrhunderts, vom Concil von Chalcedon bis zu den Bilderstreitigkeiten und bis zu Bonifacius, Apostel der Deutschen.

### Einleitung.

Es ist die Periode des sinkenden alten Katholicismus und des Ueberganges vom alten Katholicismus zum römischen Katholicismus. Da nun die Geschichte in immerwährendem Flusse begriffen ist, so ist im Grunde jedes Zeitalter eine Zeit des Ueberganges. Doch gibt es gewisse Perioden der Geschichte, auf welche jene Benennung in vorzüglichem Sinne anwendbar ist. In jeder Geschichte treten nämlich gewisse Richtungen hervor; sie haben ihren Anfang, worin sich ihr Wesen noch nicht deutlich und folgerichtig offenbart und entwickelt; sie erreichen ihren Culminationspunkt, oder, wenn man will, ihre grösste Breite, ihre grösste Entfaltung; sie sinken, lösen sich auf und bereiten so den Uebergang zu neuen Erscheinungen, die sich durch das Hinzutreten neuer Factoren aus ihnen entwickeln.

Eine solche Uebergangsperiode ist diejenige, deren Darstellung wir jetzt beginnen. Welche sind die Hauptmerkmale dieses Ueberganges? 1) Die beginnende Trennung zwischen der griechisch-morgenländischen und der lateinisch-abendländischen Kirche. Diese beiden Hälften der katholischen Kirche offenbarten, wie wir gesehen, von Anfang an jede ihren eigenthümlichen Charakter. Während dem sie noch zu einem Ganzen verbunden sind, und friedlich neben einander bestehen, gehen sie doch in wichtigen Dingen jede ihren eigenen Weg. In der neuen Uebergangsperiode entstehen mehr oder minder lang dauernde Conflicte; das Concilium quinisextum am Ende der Periode ist eine wirksame Vorbereitung auf die Trennung zwischen beiden Kirchen; nur durch diese Trennung wurde die Ausbildung des römischen Katholicismus ermöglicht. 2) Die Entwicklung und Verstärkung der in der früheren Periode verfolgten religiösen Richtung, die sich kund gibt als Rückwirkung der jüdischen und heidnischen Religion auf das Christenthum, welche Rückwirkung ihren stärksten Anhaltspunkt findet im römischen Bischof.

Diese Periode ist der Schauplatz der grössten politischen Umwälzungen, welche auf die Kirche mannigfach einwirken. Es entsteht dadurch die Nothwendigkeit, die Masse des geschichtlichen Stoffes in zwei Theile zu zerlegen, so schwer es manchmal bei den sich durchkreuzenden Bewegungen wird, jene Theilung durchzuführen. Im Ganzen aber kann man sagen, dass die Geschichte *a parte potiore* sich in zwei Hälften zerlegt, die sich zwar viel-

ıch berühren, in gewissen Beziehungen in einander übergehen, aber denn
och in anderer Beziehung sich als unterschieden kund geben. Auf der
inen Seite steht als fester Hort des Katholicismus die Kirche des römischen
eiches, dessen politische Hauptstadt Constantinopel ist, das noch einige
rovinzen des Abendlandes, namentlich Rom, als erste kirchliche Hauptstadt
ehält, wenngleich dieses eine Zeitlang germanischen Königen unterworfen
t. Auf der anderen Seite stehen die theils noch heidnischen, theils neu-
ekehrten, aber zunächst dem Arianismus ergebenen germanischen Völker,
elche in den römischen Provinzen des westlichen Europa, so wie auch des
ordwestlichen Africa sich angesiedelt und darin Reiche gegründet haben,
ovon einige allerdings blos ephemeren Bestand haben, während ein anderes
ı kräftigem, vielversprechendem Dasein gelangt. Hauptsächlich im Bischof
n Rom berühren sich, was die kirchlichen Verhältnisse betrifft, die beiden
ossen Massen der Geschichte. Noch eine Zeitlang bleibt die katholische
irche des römischen Reiches auf dem Vordergrunde. Im Verlauf der Pe-
de treten die germanischen Völker bedeutender hervor. Am nordwest-
hen Ende Europa's, jenseits des Canals, gelingt es dem römischen Bischof,
h einen neuen Schauplatz der Wirksamkeit zu schaffen, von dem aus er
der folgenden Periode seine Herrschaft über den Continent von Europa
sdehnt.

## Erste Abtheilung.

### Die Kirche vorherrschend des römischen Reiches.

### rstes Capitel. Aeussere Schicksale. Ausbreitung und Beschränkung des Christenthums.

Vor allem ist zu erwähnen die völlige Unterdrückung des Heidenthums.
wie die Regierung Kaiser Justinian's I. (527—565) die Zeit einer mäch-
gen Erhebung des alternden Reiches war, so zeichnete sie sich auch aus
genannter Hinsicht. Erst dieser Kaiser liess die neuplatonische Schule
Athen aufheben (529), worauf ihre Lehrer nach Persien wanderten. Der-
lbe Kaiser war es auch, der den bis dahin geduldeten Isiscultus in Philae
Aegypten aufhob. Den Heiden in Kleinasien wurde die Taufe zwangs-
ise ertheilt; dagegen erhielt sich das Heidenthum bei den Mainotten im
loponnes bis in das neunte Jahrhundert. Auch im Abendlande setzte es
oradisch sein Dasein fort. König Theodorich fand es für nöthig, die heid-
schen Opfer bei Todesstrafe zu verbieten. Im Jahr 470 fand der Impera-
r Anthemius in Rom die Lupercalia zum Schutze der Heerden gegen die
ölfe, das bezeugte der römische Bischof Gelasius (492—496). Bis 610
stand das Pantheon in Rom. In einem Apollotempel auf dem Berge Cas-
ıum wurde bis zu Anfang des sechsten Jahrhunderts geopfert. In Sicilien
d Corsica gab es bis zu Anfang des siebenten Jahrhunderts hin und wie-
r Heiden [1], in Sardinien deren viele. Nicht nur die Grundbesitzer, auch

---

1) Gr. ep. 3, 62. 8, 1.

die Bischöfe und weltlichen Beamten Sardiniens duldeten das Heidenthum, indem sie sich für die Erlaubniss, den Götzen zu opfern, Geld zahlen liessen. Gregor forderte die Abstellung solcher Missbräuche; es sollten die Bauern durch grössere Abgaben vom Heidenthum abwendig gemacht werden [1]).

Unter Kaiser Justinian traten einige Völker, welche an den Ufern des schwarzen Meeres wohnten, sich beugend vor dem mächtigen römischen Kaiser, in die katholische Kirche, die Abasger, Alanen, Lazen, Zahnen, Heruler. Wichtiger sind die Fortschritte der Nestorianer. Aus dem römischen Reiche vertrieben, suchten und fanden sie Schutz in Persien; die Lehrer der theologischen Schule von Edessa flüchteten nach diesem Lande; es erblühte in Nisibis eine neue theologische Schule, im sechsten Jahrhundert die einzige in der Christenheit. Vom regen Missionstriebe erfüllt, verbreiteten sie sich weithin in Asien; in Indien sollen sie sich mit älteren Resten des Christenthums in diesem Lande verschmolzen haben. Im Jahre 636 sollen sie sogar bis nach China vorgedrungen sein und daselbst christliche Gemeinden gestiftet haben. Die Jesuiten fanden nämlich im Jahr 1625 in der Nähe von Siganfu, der Hauptstadt der Provinz Xensi ein christliches Denkmal vom Jahr 782, theils in chinesischer, theils in syrischer Sprache abgefasst; es ist ein grosser, bei Grundlegung einer Mauer ausgegrabener Stein, auf welchem oben ein Kreuz eingegraben ist; darunter folgt die Inschrift, welche den ganzen Stein einnimmt. Die Jesuiten schrieben diese Inschrift ab, übersetzten sie ins Lateinische und schickten sie nach Europa. Es wird darin der christliche Glaube dargelegt, von der Gründung der christlichen Kirche in China im Jahr 636 geredet, sowie von der Begünstigung derselben durch den Kaiser. Beigefügt sind die Namen von siebenzig Männern, welche von 636 bis 781 das Evangelium in China verkündigt haben [2]). Unter den Nestorianern that sich früher ein bedeutender Gelehrter hervor, der Aegyptier Kosmas, zubenannt Indikopleustes, weil er auf seinen Reisen als Kaufmann nach Indien soll gekommen sein. Nach Vollendung seiner Reisen wurde er Mönch und schrieb mehrere Schriften, wovon erhalten ist die c. 535 verfasste χριστιανικη τοπογραφια παντος κοσμου, von Montfaucon in der Collectio nova P. P. graec. T. II herausgegeben; der Verfasser wurde als Nestorianer erwiesen von La Croze, histoire du christianisme des Indes 1, 40. Semler, historiae ecclesiasticae capita selecta 1, 421 sieht ihn auch als Nestorianer an, was daraus hervorgeht, dass er öfter sich gegen Eutyches ausspricht, aber niemals gegen Nestorius. So schätzt er auch sehr hoch Theodor von Mopsuestia. Der theologische Bestandtheil seines Werkes ist aus Theodor und aus Diodor von Tarsus gezogen, und enthält manche nützliche Bemerkungen. Semler l. c. hat geurtheilt, dass für die Geschichte des griechischen Textes des Neuen Testamentes aus dieser Schrift Vieles geschöpft werden könne. S. auch Schroekh, 16. Band,

1) Gr. ep. 4, 23—26.

2) S. Mosheim historia ecclesiastica Tartarorum. Blumhard, Missionsgeschichte 3, 79. Mosheim und Abel Rémusat in den mélanges asiatiques Tome I haben die Aechtheit dieses Denkmals anerkannt; während andere Gelehrte, namentlich Neumann, sie verwerfen, Neander sie bezweifelt.

190, und der theologische Bestandtheil, der zunächst als Nebensache scheint, ist viel wichtiger als der Hauptinhalt, der allerlei sonderbare inungen enthält, z. B., dass die Erde nicht eine Kugel, sondern platt und längliches Viereck sei.

Unter Justinian fand das Christenthum von Aegypten aus in Nubien gang; es bildete sich daselbst ein christliches Reich wie in Abessinien, Kirchen beider Reiche erkannten den koptischen Patriarchen in Alexanen als ihr Oberhaupt an und liessen von demselben ihre Bischöfe weihen.

Indess auf diese Weise das Christenthum sich weiter verbreitete, erlitt von anderer Seite grossen Abbruch durch das Auftreten Muhammed's [1] die Eroberungen der Araber. Die religiöse Gährung, welche durch das istenthum in der Menschheit hervorgebracht worden, hat wohl indirect n beigetragen, dass sich ein ähnlicher Gährungsprocess unter den Aran entwickelte. Muhammed, der sich ausserordentlicher göttlicher Offenungen rühmte, trat seit 611 unter dem arabischen Volke als religiöser ormator auf, und lehrte, dass ein einiger Gott sei und Muhammed sein phet. Anfangs vom eigenen Volke verfolgt, im Jahr 622 aus Mekka trieben, gelang es ihm, sein Volk für sich zu gewinnen und Arabien sich unterwerfen, so dass es ihm als Propheten und Fürsten huldigte. Angs gegen andere Religionen tolerant, machte er bald den Religionskrieg Pflicht und lehrte, dass das Paradies unter dem Schatten der Schwerdter e; denjenigen, die im Glaubenskriege ihre Seele aushauchten, versprach er höchsten Freuden des sinnlich ausgemalten Paradieses. Von wildem Erobersgeiste beseelt, von Religionsfanatismus durchglüht, warfen sich die arabien Heereshaufen zuerst auf die zunächst gelegenen Provinzen des byzantichen Reiches, deren Bewohner, zum Theil von der katholischen Kirche getrennt bedrückt, die Araber als Befreier aufnahmen und obwohl nicht gezwun, so doch durch irdische Vortheile angelockt, zum Theil den christlichen uben aufgaben. Schon im Jahr 639 war die Eroberung von Syrien vollet. Im folgenden Jahre erlag Aegypten den Angriffen der Araber. Im r 651 begann die Herrschaft des Halbmondes im persischen Reiche. Seit gerieth die ganze Nordküste von Afrika unter arabische Herrschaft. a da setzten die Moslemin nach Spanien hinüber, dessen Eroberung bis vollendet war. Constantinopel selbst wurde mehrmals von ihnen bengt, zweimal lange belagert (669—676, 717 und 718). Das Christenthum lor in den entrissenen Provinzen sehr viele seiner Bekenner; es verwanden die katholischen Patriarchate von Antiochien, Jerusalem und xandrien. Die Geburtsstätten des Christenthums fielen in die Hände der hänger Muhammed's. Es ist merkwürdig, dass das Heidenthum im röchen Reiche kaum ausgerottet war, als dieser neue Feind über dasselbe fiel. Die Gründung der arabischen Herrschaft war übrigens von grosser leutung für das christliche Europa, wie sich das in späterer Zeit zeigte.

1) S. den Artikel Muhammed und der Islam in der Realencyklopädie.

## Zweites Capitel. Geschichte der theologischen Streitigkeiten.

Die Geschichte der Theologie bewegte sich wieder in Streitigkeiten, die sehr heftig wurden und allerlei Leidenschaften aufregten. Sie unterscheiden sich aber von den früheren Streitigkeiten in doppelter Hinsicht. Es wurde kein eigentlich neuer Controverspunkt behandelt; der Antheil des Staates war viel bedeutender als in der früheren Periode. Es traten die Erscheinungen hervor, die man mit dem Namen Byzantinismus gebrandmarkt hat.

### §. 1. Der monophysitische Streit

entstand aus einer Reaction gegen die Beschlüsse von Chalcedon, welchen die Theologen der alexandrinischen Schule fortwährend abgeneigt blieben. Man nannte sie Monophysiten, sie ihre Gegner Nestorianer oder Dyophysiten. Es entstanden desshalb in Palästina Volksaufstände; in Alexandrien und Antiochien standen Gegenbischöfe gegen einander auf. In Antiochien wurde ein Mönch aus Constantinopel, Peter der Walker (*Petrus fullo*, ὁ γναφευς), ein eifriger Monophysite, auf den Patriarchenstuhl erhoben. Er liess in die Messliturgie die Formel: Gott ist gekreuzigt, aufnehmen, und wurde deswegen von Kaiser Zeno abgesetzt (470). Allein der Zwiespalt wurde damit nicht beseitigt. Zeno wurde durch den Usurpator Basiliscus vertrieben (476). Dieser, um seine Partei durch die Monophysiten zu verstärken, befahl in demselben Jahre den Bischöfen, die Beschlüsse von Chalcedon zu verdammen, welchem Befehle viele Bischöfe sich fügten. Da gelang es dem vertriebenen Zeno, zum Theil durch die Hülfe des Patriarchen von Constantinopel, Acacius, der einen Aufruhr zu dessen Gunsten angestiftet hatte, sich wieder auf den Thron zu schwingen. Allein die Monophysiten waren noch so mächtig, dass er, auf den Rath des Acacius, zwischen ihnen und der katholischen Kirche eine Vermittlung anzubahnen suchte durch sein Henotikon (482) [1], eine an die Kirchen des alexandrinischen Patriarchates gerichtete Unionsformel. Es waren darin die Beschlüsse von Nicäa, von Constantinopel (381), als gültig anerkannt, ebenso die Anathematismen Cyrills gegen Nestorius, über diesen so wie über Eutyches der Stab gebrochen, mit Uebergehung der streitigen Benennung „Natur“ gelehrt, dass Christus nach der Gottheit gleichen Wesens mit dem Vater, nach der Menschheit gleichen Wesens mit uns sei, dass Christus einer sei und nicht zwei; denn dem einen kommen die Wunder und die Leiden zu [2]. Welche aber anders denken, sei es jetzt oder ehemals, sei es in Chalcedon oder auf irgend einer anderen Synode, über die wurde das Anathema gefällt; das erste Beispiel eines von einem Kaiser erlassenen Glaubensedictes. Die Patriarchen von Constantinopel und Alexandrien unterzeichneten zum grossen Aerger ihrer Gemeinden dasselbe; andere Bischöfe, die sich dessen weigerten, wurden abgesetzt. Der so entstandene neue Zwiespalt steigerte

---

1) Bei Evagrius 3, 14.

2) ἑνος γαϱ ειναι φαμεν τα τε θαυματα και τα παθη.

sich, als der römische Bischof Felix II., empört über die Gemeinschaft des Acacius mit den Monophysiten, den Bannfluch über letzteren aussprach. In Aegypten trennten sich die strengen Monophysiten von ihrem Patriarchen, der das Henotikon angenommen. In anderen Theilen des Morgenlandes hielt das Henotikon den Frieden äusserlich aufrecht. Aber Kaiser Anastasius (491—518), der auf diese Weise für den Frieden zu wirken suchte, starb von beiden Parteien gehasst. Sein Nachfolger, Justin I. (518—527) entschied sich gegen die Monophysiten; nur in Aegypten wagte er es nicht, sie anzugreifen. Sie schwächten sich, indem sie sich in verschiedene Parteien spalteten. Severus, Patriarch von Antiochien, behauptete, dass der Leib Christi etwas Verwesliches (φθαρτόν τι) gewesen sei; mit ihm stimmte überein Theodosius, Patriarch von Alexandrien (Severiani, Theodosiani, *φθαρτολατραι*). Julian, Bischof von Halicarnass, behauptete das Gegentheil (Julianistae, *αφθαρτοδοκηται*, *phantasiastae*), von jenen ersten giengen die Agnoeten oder Themistiani (nach Themistius, Diakon in Alexandrien) aus, die lehrten, dass Christi menschliche Seele uns in allem, auch im Nichtwissen gleich gewesen sei (mit Berufung auf Marc. 13, 32. Joh. 11, 34). Die Julianisten trennten sich wieder in zwei Parteien; die einen lehrten, dass das Fleisch Christi vom Augenblicke seiner Verbindung mit dem Logos an unerschaffen gewesen; sie wurden von ihren Gegnern *ακτιστηται* genannt; diese Gegner wurden von ihnen *κτιστολατραι* genannt. Um das Jahr 530 breitete Johannes Philoponus unter den Monophysiten seine sonderbaren Meinungen über die Dreieinigkeit aus (Philoponiani, Tritheitae). Patriarch Damianus von Alexandrien wurde beschuldigt, die Irrthümer des Sabellius zu erneuern. Andere Verzweigungen übergehen wir.

Justinian I. (527—565) war im Grunde des Herzens den Beschlüssen von Chalcedon zugethan. Aber seine Gemahlin, die Kaiserin Theodora, war den Monophysiten günstig und wirkte in diesem Sinne auf den Kaiser ein; auf ihren Antrieb liess er Gespräche zwischen katholischen und monophysitischen Bischöfen anstellen. Da sie den gewünschten Erfolg nicht hatten, liess er die monophysitische Formel: Gott ist gekreuzigt, für rechtgläubig erklären. Auch diess befriedigte die Monophysiten nicht und erbitterte die Katholiken. Die Formel galt im Abendlande als monophysitisch und blieb nur bei den Katholiken in Syrien üblich. Der Monophysitismus erlitt neue Niederlagen; der durch den Einfluss der Kaiserin Theodora zum Patriarchen von Constantinopel erhobene Anthimus (536) wurde wegen seines Monophysitismus in demselben Jahre wieder abgesetzt. Vigilius, durch die Ränke der Kaiserin Theodora und der Gattin des siegreichen Feldherrn Belisar, Antonina, zum Bischof von Rom erhoben (538), sass kaum fest in seiner neuen Würde, als er die Bedingung, unter welcher er sie erhalten, ausser Acht setzte und sich im Sinne der Beschlüsse von Chalcedon gegen den Kaiser und den Patriarchen Mennas von Constantinopel aussprach.

Um dieselbe Zeit wurden die origenistischen Streitigkeiten erneuert. In den Klöstern Palästina's hatte sich eine eifrige, für Origenes begeisterte Partei gebildet. Durch zwei Aebte aus ihrer Mitte, Domitian und Theodorus Askidas hatte sie sich Einfluss am Hofe verschafft; sie

hatten die Gunst Justinian's gewonnen, indem sie ihren Eifer für das chalcedonische Concil zur Schau trugen. Justinian machte Domitian zum Bischof von Ancyra, Theodorus von Askidas zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien, aber beide verweilten meist am Hofe und arbeiteten für ihre Partei in Palästina. Da wurde Justinian gegen die Lehren des Origenes bearbeitet. Er befahl dem Mennas, Patriarchen in Constantinopel, auf einer Synode in Constatinopel über die Irrthümer des grossen Alexandriners das Anathema aussprechen zu lassen, Mennas gehorchte (544), die Synode entschied nach dem Willen des Kaisers, selbst Domitian und Theodorus Askidas beugten sich unter den kaiserlichen Willen. Diese Sache gab Anlass zu einer neuen Wendung des monophysitischen Streites. Durch ihre Nachgiebigkeit hatten Domitian und Theodorus Askidas zwar die auf ihren Sturz berechnete Massregel vereitelt. Allein sie fühlten sich in ihrer Stellung nicht sicher und suchten daher die Aufmerksamkeit des Kaisers von Origenes abzuziehen, indem sie eine andere Bewegung ins Werk setzten, welche die origenistische Streitigkeit in Vergessenheit bringen sollte. Sie überredeten Justinian, dass die Verdammung der Häupter der antiochenischen Schule die Monophysiten befriedigen werde, ohne die Anhänger des chalcedonischen Concils abzustossen; es waren Theodor von Mopsuestia, Lehrer des Nestorius, Theodoret und Ibas, Bischof von Edessa, in Betreff seines Briefes an Maris, Bischof von Hardaschir in Persien. Es waren Theodoret und Ibas vom Concil von Chalcedon zwar für rechtgläubig erklärt worden, doch verdammte Justinian (544) die drei Kapitel (*κεφαλαια*), wie man die drei Punkte oder Artikel nannte; die darüber entstandene Streitigkeit erhielt den Namen Dreicapitelstreit. In der That wurde dadurch der Streit keineswegês beendet. Die Monophysiten blieben nach wie vor Gegner der Beschlüsse von Chalcedon; die Katholischen, besonders im Abendlande, glaubten, diese Beschlüsse seien durch die Verdammung der drei Capitel angetastet worden. Um der Sache ein Ende zu machen, berief der Kaiser im Jahr 553 nach Constantinopel eine neue ökumenische Synode, die fünfte, welche die Verdammung der drei Capitel bestätigte. Vigilius, der eine Zeitlang widerstanden, nahm endlich die Beschlüsse der Synode an (554), ebenso sein Nachfolger Pelagius I. (555). Darob entzweiten sich viele abendländische Bischöfe mit Rom sowohl wie mit Constantinopel. Unter den Geistlichen, welche im Abendlande gegen die Verdammung der drei Capitel schrieben, ragen hervor Fulgentius Ferrandus, Diakon in Carthago, † 551, Facundus, Bischof von Hermiane. Den letzten Versuch, die Monophysiten zu gewinnen, machte Justinian, indem er (560) die Lehre von der Unverweslichkeit des Leibes Christi zum Gesetz erhob. Schon war der Patriarch Eutychius von Constantinopel entsetzt und verbannt worden, schon drohte dem ehrwürdigen Patriarchen Anastasius von Antiochien dasselbe Schicksal, als der Tod den alten Kaiser ereilte (565) [1]) und damit die Sache ein Ende nahm. Justinian ist ein sprechender Beweis, wie bei gutem Willen, der aber nicht durch Einsicht geleitet wird, grosses Unheil angerichtet werden kann. Er erstrebte eine Versöhnung aller Kirchenparteien und verhärtete

1) Evagrius 4, 38.

sie; doch war es von wesentlicher Bedeutung, dass die katholische Kirche die Beschlüsse von Chalcedon aufrecht hielt.

Die ägyptischen Monophysiten wollten den von Justinian (536) ernannten Patriarchen von Alexandrien nicht anerkennen; sie wählten einen anderen; das sind die koptischen Christen, die von den Arabern, als sie das Land erobert hatten, begünstigt wurden. Mit ihnen stand in Verbindung die abessinische Kirche. Die armenischen Christen verwarfen auch die chalcedonischen Beschlüsse. Eine Synode zu Twin sprach sich entschieden für die monophysitische Lehre aus. In Syrien und Mesopotamien ordnete Jakob Baradai (541—578) die in Auflösung begriffenen Monophysitengemeinden; nach ihm wurden die syrischen Monophysiten Jakobiten genannt. — Der Monophysitismus wurzelte also hauptsächlich in den morgenländischen Gegenden und fand seine kräftigsten Widersprecher im Abendlande. Woher das? Der morgenländische Geist liebt es, das Menschliche im Göttlichen aufgehen zu lassen; der abendländische Geist hält mehr das Menschliche fest.

## §. 2. Der monotheletische Streit

ist eine Fortsetzung des monophysitischen. Den äusseren Anlass dazu gab Kaiser Heraclius (611—641) durch einen neuen Versuch, die Monophysiten zur Kirche zurückzuführen. Auf seinem Feldzuge gegen die Perser erfuhr er in Syrien und Armenien von monophysitisch gesinnten Bischöfen, dass diejenigen, die dieser Richtung zugethan waren, besonders daran Anstoss nähmen, dass aus der katholischen Lehre von zwei Naturen auch eine Zweizahl von Willen in Christo gefolgert würde. Diese Frage war unbegreiflicherweise bis dahin gar nicht in Anregung gekommen. Da Sergius Patriarch von Constantinopel sich für die Lehre von Einem Willen erklärte, mit Berufung auf Aussprüche älterer Kirchenlehrer, so betrat nun der Kaiser diesen Weg, in der Absicht, die Monophysiten zu gewinnen. Er verbot, fernerhin zwei Willen in Christo zu lehren, und es gelang so dem Patriarchen Cyrus von Alexandrien einen Theil der Severianer in Aegypten zur Rückkehr in die katholische Kirche zu bewegen (633). Auch Pabst Honorius erklärte sich für dieselbe Lehre von Einem Willen in Christo in zwei Schreiben an Sergius. Er verwarf den Ausdruck zwei Energieen und erklärte den Ausdruck: Ein Wille für den richtigen; er liess den guten menschlichen Willen, weil er dem göttlichen sich stets conformirt, in diesen geradezu übergehen. Die Opposition dagegen ging aus von Sophronius, seit 634 Patriarchen von Jerusalem, der in der Lehre von Einem Willen Apollinarismus sah und sich in diesem Sinne in einem bei Anlass seines Amtsantrittes erlassenen Schreiben (*ενθρονιστικον*) [1]) aussprach. So entstand in der Kirche neue Gährung und Bewegung. Um sie zu beschwichtigen, erliess Heraklius die von Sergius verfasste Ekthesis (638), worin die Lehre von Einem Willen, d. h. einem in moralischer Hinsicht sich nicht wider-

1) Hefele 3, 138 führt es zugleich als *συνοδικον* einer in Jerusalem gegen die Monotheleten gehaltenen Synode an.

sprechenden Willen so vorgetragen war, dass alle göttliche und menschliche Energie dem einen fleischgewordenen Logos zugeschrieben, und die Lehre von zwei Willen oder zwei Energieen ausdrücklich verboten war. In Rom hatte die Gegenpartei seit dem Tode des Honorius ihren Hauptsitz. Pabst Johannes IV. nahm die Ekthesis nicht an und Pabst Theodor sprach über Paulus, Patriarchen von Constantinopel, als der monotheletischen Lehre zugethan, den Bann aus (646), worauf Kaiser Constans II. durch den τύπος die Bewegung vergebens zu stillen versuchte (648). Es war darin keiner von beiden Lehrweisen der Vorzug gegeben, sondern nur Stillschweigen darüber geboten. Pabst Martin I. sprach auf der ersten Lateransynode (649) den Bann aus über die Lehre von Einem Willen und über die beiden darüber erlassenen kaiserlichen Verordnungen; darauf wurde er abgesetzt und musste sein Leben im Exil beschliessen. So wurde die Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Constantinopel auf kurze Zeit wieder hergestellt.

Unter Constantin Pogonatus trat die alte Trennung wieder ein. Um ihr ein Ende zu machen, versammelte der Kaiser die Bischöfe des Reiches zu einem neuen allgemeinen Concil in Constantinopel (680), worin der Kaiser in eigener Person den Vorsitz führte. Hier wie in Chalcedon siegte die vom römischen Bischof vertretene Lehre. Pabst Agatho hatte die Lehre von zwei Willen vor Abhaltung der Synode in einem Schreiben an den Kaiser entwickelt. Er nahm seinen Ausgang von den zwei Naturen in Christo, die nicht zwei Personen constituirten, sondern Einen Herrn Jesum Christum. Aus dieser Lehre ergebe sich folgerecht die von zwei natürlichen Willensvermögen *(naturales voluntates)*, wie denn der Herr an einigen Stellen Menschliches, an anderen Göttliches, noch an anderen beides zugleich von sich kund gebe. Er bittet den Vater, dass dieser Kelch an ihm vorübergehe, doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe Luc. 22, 42; Philipper 2, 8 heisst es, er war gehorsam bis zum Tode; Luc. 2, 51: gehorsam den Eltern; Joh. 6, 38 sagt er: ich bin vom Himmel gekommen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern den Willen meines Vaters im Himmel. Darauf folgen Zeugnisse der Väter. Auf das Zusammenwirken beider Willensvermögen geht Agatho nicht ein [1]). Diese Lehre bestätigte das Concil in seinem ὅρος, indem zugleich in der dreizehnten Sitzung das Anathema über die Anstifter und Anhänger der monotheletischen Lehre ausgesprochen wurde. „Nebst ihnen soll, das ist unser gemeinsamer Beschluss, aus der Kirche ausgeschlossen und anathematisirt werden der ehemalige Pabst Honorius von Altrom, weil wir in seinem Briefe an Sergius fanden, dass er in Allem dessen Ansicht folgte und seine gottlose Lehre bestätigte.“ Gleichlautende Erklärungen gab dieselbe Synode in späteren Sitzungen. In Form eines Antwortschreibens an den Kaiser, in Schreiben an die spanischen Bischöfe gab auch Leo II., der 682 dem Agatho nachgefolgt war, die Bestätigung des Anathema des Concils. Das Concilium quinisextum vom Jahr 692, so wie sie siebente und die achte allgemeine Synode wiederholten und bestätigten die Beschlüsse der sechsten Synode und namentlich das Anathema über Honorius. Auch in dem von den folgenden

1) Mansi 11, 233 s. s.

bsten bei ihrer Stuhlbesteigung abzulegenden Glaubensbekenntniss wur-
ı anathematisirt die Urheber des neuen ketzerischen Dogma — mit
norius. Nichts ist historisch so deutlich erwiesen, als dass Honorius die
hre von Einem Willen in Christo angenommen und desshalb mit dem
ıche der Kirche belegt worden. Doch schon in jener Zeit suchte man ver-
)ens Honorius rein zu waschen, durch die Annahme, dass er gelehrt, in
risto seien nicht zwei einander streitende Willensvermögen gewesen. Ba-
ıius ging noch weiter, er stellte die haltlose Hypothese auf, dass die Acten
; sechsten allgemeinen Conciles verfälscht worden, dass an Stelle des
eodorus, Patriarchen von Constantinopel Honorius gesetzt worden. Hefele
int, Honorius sei im Herzen orthodox gewesen und habe nur des rechten
sdruckes verfehlt [1]. — Mit den Beschlüssen der genannten Synode war
ser christologische Streit beendet, die Lehre von Chalcedon aufs neue
ıtätigt. Alles, was die Beschlüsse von Chalcedon Ungenügendes bieten,
tet auch den Beschlüssen des sechsten allgemeinen Concils an, wobei
nerhin das Gute anzuerkennen ist, dass die monophysitische Anschauungs-
ise in Form der monotheletischen aufs neue verworfen wurde. Doch
angte diese Lehre im Jahr 711 durch den Usurpator Philippicus Bardanes
›der zur Herrschaft. Er versammelte in Constantinopel ein neues Concil,
lches die Beschlüsse des sechsten verwarf und ein monotheletisches Sym-
aufstellte. Viele orientalische Bischöfe fügten sich unter den kaiserlichen
llen. Unter denjenigen, die widerstanden, steht in erster Linie Rom.
s monotheletische Intermezzo dauerte nur bis 713; damals wurde Bardanes
rch einen Militäraufstand abgesetzt und ihm die Augen ausgestochen.
astasius II. wurde zum Kaiser ausgerufen, der alsobald seine Anhäng-
ıkeit an die orthodoxe Lehre in einem an den Pabst gerichteten Decret
ssprach und damit das Zeichen gab, dass die zur monotheletischen Lehre
gefallenen Bischöfe sich davon wegwendeten; von einer Synode in Constan-
opel 715 wurde die Lehre von zwei Willen aufs neue bestätigt und die
tgegenstehende aufs neue verworfen.

Der Monotheletismus erhielt sich nur unter den Maroniten und zwar
Form einer besonderen kirchlichen Gemeinschaft *(ecclesia Maronitarum)*,
: das Libanongebirge und seine Abhänge und Thäler bewohnt. Ursprünglich
d es Syrer, was noch immer daraus hervorgeht, dass sie von Anfang an
jetzt die Liturgie in syrischer Sprache haben, welche die wenigsten von
ıen verstehen, da sie arabisch reden. Der Name rührt her von dem Klo-
ır des heiligen Maron und von diesem selbst, der wahrscheinlich um das
hr 400 gelebt hat und den die Maroniten noch jetzt als ihren vorzüglich-
ın Heiligen verehren. Verschieden von diesem Maron ist Johannes
ıron, aus Sirum bei Antiochien gebürtig, unterrichtet in Antiochien, im

---

1) Er wollte nach Hefele sagen, dass ein unverdorbener menschlicher Wille in
risto war, moralisch geeinigt mit dem göttlichen Willen. Daraus folgerte er, dass in
risto, sowie nur eine Person, so auch nur Ein Wille gewesen. S. Hefele 3, 137 ff.
sselbe sagt Hefele in der während des vaticanischen Concils geschriebenen Brochure:
norius und das sechste allgemeine Concil. Tübingen 1870; darin geht der Verfasser
:h den neuesten Vertheidigern des Honorius zu Leibe.

genannten Kloster und in Constantinopel, darauf Mönch und Priester, in jenem Kloster übte er grossen Einfluss unter den Maroniten aus, sowohl in geistlichen, als in weltlichen Dingen. Seitdem sie im Jahre 1182 zur römischen Kirche übergetreten, haben maronitische Schriftsteller mit römischen gewetteifert, um den Monotheletismus der Maroniten zu läugnen; sie lassen Johannes Maron nach Rom reisen, von Honorius, dem Monotheleten, der weit früher lebte, zum Patriarchen erhoben werden, darauf den ganzen Libanon, Monophysiten und Monotheleten zum römischen Glauben bekehren. Dagegen sind nach den besten neuen Forschungen die Maroniten bis 1182 durchaus der monotheletischen Lehre ergeben gewesen [1]).

## §. 3. Augustinische und semipelagianische Streitigkeiten.

Sie gehören ausschliesslich dem lateinischen Abenlande an und haben insofern ein weit besseres Gepräge, als die bis jetzt behandelten Streitigkeiten, weil sich, was die morgenländische Kirche betrifft, die Einmischung des Staates und die Abhängigkeit der Kirche von der kaiserlichen Willkür auf die grellste Weise zeigte, aber nichts von alle dem in den genannten abendländischen Kämpfen. Zunächst wurde in Gallien der Semipelagianismus herrschend und durch die Synoden von Arles und Lyon 475 bestätigt. Er hatte eine wesentliche neue Stütze erhalten in der Person des Faustus, des früheren Abtes des Klosters auf der Insel Lerinum, nachherigen Bischofs von Riez in der Provence, † c. 490 unter burgundischer Herrschaft, der seinen Lehrbegriff hauptsächlich in der Schrift *de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio* entwickelte, eine Zusammenfassung dessen, was er in seinen übrigen Schriften lehrte. Die Schrift ist entstanden aus dem Auftrag der Synode von Arles 475, ihre Verhandlungen schriftlich darzulegen. Die Synode von Lyon ersuchte Faustus, noch einige Zusätze zu seinem Lehrbegriffe zu machen; dieses Auftrages entledigte er sich in der *professio fidei.* Dass er den sehr achtungswerthen Presbyter Lucidus zum öffentlichen Widerrufe der augustinischen Lehre bewog, musste die von ihm vertretene Lehre nicht wenig fördern. — Was den Inhalt derselben betrifft, so ist der Hauptmangel, an dem sie leidet, in der Unbestimmtheit des Begriffes der Gnade zu suchen. Er dachte sich unter der Gnade keine übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Menschen, wodurch sein Verstand erleuchtet und sein Wille die Kraft zum Guten bekommt, — also keine *administratio spiritus sancti*, sondern nur eine Anregung der dem Menschen inwohnenden sittlichen Kraft (vermittelst Belehrung, Ermahnung, Drohung). Auf das schärfste wird die absolute Prädestination verworfen. „Anathema über diejenigen, welche sagen, dass Christus nicht für alle Menschen gestorben sei.“ Mehrere Schriftsteller in Gallien vertraten diese Lehrweise und verwarfen direct die augustinische, Arnobius der jüngere, der Verfasser der Schrift: *Praedestinatus* (c. 460), Gennadius, Presbyter in Marseille († nach 495), welcher letztere in seiner Schrift *de scriptoribus ecclesiasticis*

1) S. den Artikel von Rödiger über die Maroniten in der Realencyklopädie Bd. I. S. 176.

dem Augustin Vielschreiberei vorwirft und auf ihn den salomonischen Spruch anwendet: *in multiloquio non effugies peccatum.* Gewöhnlich aber wurde die verhasste Lehre von der absoluten Prädestination nicht auf den verehrten Augustin zurückgeführt, den der Verfasser des *Praedestinatus* als vollkommen orthodox erklärte, sondern seinen Anhängern, den sogenannten Prädestinatianern zugeschrieben. Eine eigene Sekte der Prädestinatianer gab es jedoch nicht, wie denn überhaupt diese Streitigkeiten nicht in Bildung abgesonderter Kirchengemeinschaften ausliefen.

Von Bedeutung war es, dass Rom durchaus am Augustinismus festhielt, seitdem Zosimus in der *epistola tractoria* den Pelagianismus verworfen hatte. Auch der semipelagianische Lehrbegriff wurde auf einer römischen Synode c. 496 von Gelasius verworfen. Es geschah diess in Form eines von Gelasius verfassten und von der Synode, woran zweiundsiebenzig Bischöfe Theil nahmen, gebilligten Decrets *de libris recipiendis et non recipiendis.* Es werden darin die Schriften des Augustin und des Prosper als von der Kirche recipirte Schriften aufgeführt, dagegen die Schriften des Cassian und des Faustus zu den Apokryphen gezählt, d. h. zu solchen Schriften, welche zu lesen rechtgläubigen Christen verboten ist. Der Semipelagianismus hatte auch in Gallien, ungeachtet der grossen Autorität des Faustus, dessen Schriften in diesem Lande sehr viel gelesen wurden, nicht völlig die Oberhand gewonnen. An der Spitze der augustinisch gesinnten Bischöfe Galliens standen zwei Männer, Avitus, 490 als Erzbischof von Vienne gestorben, der gegen des Faustus Lehre vom freien Willen schrieb, Cäsarius von 502 bis 542 Bischof von Arles, der in einem verloren gegangenen, von Gelasius erwähnten Buche *de gratia et libero arbitrio* die Lehre vortrug, dass der Mensch aus eigener Kraft ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes thun könne. Vorzüglich aber ragte hervor als Anhänger Augustins Fulgentius, Bischof von Ruspe in der Provinz Byzacene in Afrika, † 533, der in mehreren Schriften die Lehrweise des Bischofs von Hippo vortrug. Er läugnete mit Recht, dass Augustin eine doppelte Prädestination, die eine zur Seligkeit, die andere zur Verdammniss lehre. Er lehrte, dass die Prädestination der Bösen eine Prädestination zur Bestrafung, und dass sie von der eigenen Schuld des Menschen abhängig sei. So wie in Fulgentius eine Neigung sich kund gibt, die Härten der augustinischen Lehre zu mildern, so trat dieses Streben noch bestimmter hervor in den folgenden Verhandlungen, besonders in den Beschlüssen der zweiten Synode von Orange 529, unter der Leitung des Cäsarius von Arles zu Stande gekommen. Die Beschlüsse sind unterschrieben von vierundzwanzig Bischöfen und acht vornehmen Laien, die man zur Synode eingeladen, weil die semipelagianische Denkweise auch unter den Laien sich Anhänger verschafft hatte. In den genannten Beschlüssen waren zwar die anthropologischen und die soteriologischen Sätze Augustin's bestätigt aber nicht diejenigen, betreffend die absolute Prädestination. Aecht augustinisch ist z. B. der dritte Beschluss: „wenn Jemand sagt, dass die Gnade Gottes auf die Anrufung des Menschen ertheilt werden könne, nicht aber, dass die Gnade selbst es hervorbringe, dass er von uns angerufen werde, der widerspricht dem Propheten Jesaias oder dem Apostel, der dasselbe sagt: *inventus sum a non quaerentibus me,*

*palam apparui his, qui me non interrogabant*"[1]) — ebenso: „wenn Jemand behauptet, dass Gott unseren Willen erwarte, damit wir von der Sünde gereinigt werden, nicht aber bekennt, dass es durch die Eingiessung und Einwirkung des heiligen Geistes auf uns geschieht, dass wir gereinigt sein wollen, der widersteht dem heiligen Geist, welcher durch Salomo sagt: *praeparatur voluntas a Domino.*" Demgemäss wird in anderen Sätzen der Anfang des Glaubens auf ein Geschenk der Gnade zurückgeführt; bei alledem werden aber die semipelagianischen Lehren nicht namentlich verworfen. Cäsarius erhielt Anfeindungen wegen des von ihm aufgestellten Lehrbegriffes. Daher versammelte er noch in demselben Jahre eine Synode in Valence, um durch zahlreiche Stimmen der Lehre Augustin's den Sieg zu verschaffen. Cäsarius wurde durch Krankheit abgehalten, der Synode beizuwohnen, an seiner Stelle präsidirte Bischof Cyprian von Toulon. Die Acten der Synode sind nicht mehr vorhanden; soviel ist aber gewiss, dass sie die Beschlüsse von Arles bestätigte. Cäsarius ersuchte nun Pabst Felix IV., diesen Lehrbegriff zu bestätigen; da dieser unterdessen gestorben, so that es sein Nachfolger Bonifacius II. Dieser gemilderte Augustinismus findet sich auch bei Gregor I. Er beherrschte noch eine Zeitlang die Theologie, bis er von der pelagianischen Richtung im Mönchthum und kirchlichen Werken überwuchert wurde.

## Drittes Capitel. Anbau der theologischen Wissenschaften und der Wissenschaften überhaupt[2]).

Es kamen äussere und innere Verhältnisse der Kirche zusammen, um diesen Anbau aufzuhalten; die grossen Umwälzungen und Kriege, besonders im Abendlande, die unter vielen Mönchen herrschende Verachtung der weltlichen Wissenschaften nicht nur, sondern auch der theologischen Wissenschaften wirkten ungünstig. Die theologischen Streitigkeiten konnten allerdings die theologische Thätigkeit beleben und haben es auch wenigstens im Abendlande gethan, wie die vorstehende Darstellung es beweist. Auf der anderen Seite verengte sich besonders unter den christologischen Streitigkeiten der Begriff der Orthodoxie so sehr, dass sogar die Werke des Tertullian, des Lactanz, des Clemens von Alexandrien, des Arnobius zu den apokryphischen Schriften gerechnet wurden. Diess geht hervor aus dem oben angeführten *decretum de libris recipiendis et non recipiendis*, welches mit Wahrscheinlichkeit einer römischen Synode unter Gelasius (496) beigelegt wird. Man fing an, sich sorgfältig vor Neuerungen zu hüten und sich hauptsächlich aus der Quelle der älteren Lehrer, unter denen auch eine Auswahl getroffen wurde, zu sättigen. Was die Bibelerklärung betrifft, begann man die sogenannten Catenen, Sammlungen von Erklärungen der älteren Exegeten zu verfertigen. Im Morgenlande wurde der Anfang dazu durch Procopius Gazaeus um 520, im Abendlande durch Primasius, Bischof von Adrumetum um 550 gemacht.

1) Jesaia 65, 1. Römerbrief 10, 20.

2) Bähr und Ebert a. a. O.

In diesen Geleisen bewegt sich die schriftstellerische Thätigkeit des ıgnus Aurelius Cassiodorus[1]), die übrigens, so wenig sie auf den Ruhm r Originalität Anspruch machen kann, für ihre Zeit bedeutend war und ır wohlthätige Anregung gab. Er verdient um so mehr Anerkennung, er zugleich Staatsmann und wohl der letzte römische Staatsmann zu nenn war, sich auch in dieser Beziehung grosse Verdienste erwarb und, obwohl bst nicht Geistlicher noch Theologe von Beruf, doch auf dem Gebiete der eologie sehr thätig war. Er war es, der das Studium überhaupt und das ∍ologische Studium insbesondere in das abendländische Mönchthum einırte. Das hohe Ziel, das er verfolgte, war, die Klöster zu Asylen der ıssenschaft zu machen, worin die classische und die christliche Literatur sammelt würden (Ebert a. a. O.). Geboren um das Jahr 477 zu Scyllacium, ıem angenehm gelegenen Städtchen in Bruttien, gehörte er einer altröschen Familie an. Sein Grossvater hatte 440 Sicilien und Bruttien gegen n Vandalen Geiserich vertheidigt und nachmals verwaltet. Sein Vater tte sich in Staatsdiensten hervorgethan. Der Sohn muss einen sehr ten Jugendunterricht genossen haben, denn er vereinigte in sich, sagt ınso, alle göttliche und menschliche Weisheit, die damals umlief. Als er rangewachsen, waren die weströmischen Cäsaren verdrängt, das westnische Reich in fremder Hand. Odoacer, König der Heruler, hatte sich m Herrscher Italiens erhoben. Zum Glück für die Besiegten erschien es n deutschen Eroberern bequemer und gerathener, die alten Staatsformen izubehalten und für die Leitung des Ganzen Eingeborene zu wählen, die sich ıen durch Kenntniss der Verfassung und durch Gewissenhaftigkeit in der ∍rwaltung empfahlen. So kam es, dass Cassiodor schon unter Odoacer in n öffentlichen Geschäftskreis eintrat. Diese Laufbahn wurde durch die ∍siegung Odoacer's nicht unterbrochen. Er empfahl sich dem neuen Herrıer, Theoderich, dadurch, dass er, man weiss nicht, ob in ausdrückhem Auftrage oder aus freiem Antriebe sich nach Sicilien begab und die m neuen Herrscher abgeneigten Gemüther ohne Gewalt, durch beredte ›rstellungen gewann. Dadurch erwarb er sich das volle Zutrauen des Für∍n, von dem das Wohl und Wehe Italiens abhing, und erhielt hohe Staatsıter. So lange Theoderich lebte, war er sein Geheimschreiber, oder rich;er gesagt, sein erster Minister. Wenige Anordnungen des Königs sind ne ihn, die meisten mit und durch ihn erlassen worden; die wichtigsten ∍rfügungen sind aus seiner Feder geflossen; er war die vorzüglichste Stütze s ostgothisshen Reiches und von unverkennbarem Einfluss auf alle Zweige r Verwaltung. Mit dem Tode Theoderich's 526 hörte der blühende Zuınd des Reiches auf; Cassiodor fuhr zwar fort, den Nachfolgern des ver›rbenen Königs Dienste zu leisten, konnte aber den Verfall des sich dem ıtergange nähernden ostgothischen Reiches nicht aufhalten. Das Unglück ɪr Zeit, sein sechzigjähriges Alter brachte ihn 540 zu dem Entschlusse, ine Aemter niederzulegen und sich in die klösterliche Stille zurückzu∍hen.

1) S. ausser Bähr und Ebert Manso, Geschichte des ostgothischen Reiches in Itan. 1824. S. 85 ff. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 2, 598.

Von seiner mehr als vierzigjährigen politischen Laufbahn hat er ein schönes Denkmal hinterlassen in der Sammlung von Schreiben und Verordnungen, die er im Namen der ostgothischen Könige erlassen hatte. Man lernt daraus diese Könige, die Arianer waren, von vortheilhafter Seite kennen. So sagte Theoderich bei Anlass einer kleinen Vergünstigung, die er den Juden ertheilte: „wir können die Religion nicht befehlen, weil Niemand gezwungen werden kann, wider seinen Willen zu glauben“ [1]). Noch treffender lässt er den König Theodat an Kaiser Justinian schreiben: „da die Gottheit mehrere Religionen duldet, so unterstehen wir uns nicht, den Unterthanen eine einzige aufzuerlegen. Denn wir erinnern uns wohl gelesen zu haben, dass man dem Herrn freiwillig, nicht auf irgend einen zwingenden Befehl opfern müsse. Wer anders zu handeln versucht, übertritt offenbar die himmlischen Gebote;“ — wie denn die arianischen Herrscher der Ostgothen gegen die katholischen Bewohner des Landes äusserst duldsam sich zeigten. Schon in den früheren Jahren seines Lebens schrieb Cassiodor auf Befehl Theoderich's ein Jahrbuch (Chronikon) der Weltgeschichte bis zum Jahr 519, eine zu compendiöse Schrift, als dass sie Bedeutung für uns haben könnte. Wichtiger würde seine Geschichte der Gothen *(de rebus gestis Gothorum libri XII)* sein, welche König Athalarich in einem Schreiben an den römischen Senat wegen ihrer genauen Untersuchungen bis auf die älteste Zeit sehr rühmte; sie ist leider verloren; Jornandes hat einen Auszug daraus gemacht in der Schrift *de Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis.*

In der Schrift *de anima,* die er auf Ersuchen einiger Freunde verfasste, gibt sich schon ein asketischer Zug kund, neben dem Bestreben, einen würdigen Begriff von der menschlichen Seele aufzustellen, an ihre erhabene Bestimmung zu erinnern, aber auch zugleich den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht ausser Acht zu lassen. Um 540 riss er sich nun von allen seinen bisherigen Aemtern los, kurz bevor Ravenna und König Vitiges in die Hände der Römer fielen. Er hatte bereits seit einiger Zeit in der Nähe seiner Vaterstadt ein Kloster *(monasterium Vivariense)* bauen lassen, fast luxuriös ausgestattet mit Gärten, Canälen, Fischbehältern und Bädern, Sonnen- und Wasseruhren; eine besondere Zierde, zugleich sehr wohlthätig anregend war die zahlreiche Bibliothek. Das Kloster war in zwei Abtheilungen angelegt. Auf dem angrenzenden Berge gab es kleine Einsiedeleien, in welche sich diejenigen Mönche, die sich stark genug fühlten, einschliessen konnten. In dieses Kloster zog sich der bereits mehr als sechzigjährige Mann zurück, doch ohne je die Stelle eines Abtes darin zu bekleiden, sondern er führte die Oberaufsicht über das Kloster und lebte so ziemlich als ein Mönch. Dass er aber die Regel Benedict's in sein Kloster eingeführt, diese von den Benedictinern aufgestellte Behauptung ist von katholischen Schriftstellern selbst widerlegt worden.

Er munterte seine Mönche nicht nur überhaupt zum Studiren auf, sondern bewies ihnen auch durch das Beispiel berühmter Kirchenlehrer, dass

---

1) Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus. Eine Reminiscenz aus der guten alten Zeit der Kirche S. 74.

es erlaubt und nützlich sei zum Verständniss der heiligen Schrift, sich mit der heidnischen Gelehrsamkeit zu beschäftigen. Er trug den Mönchen auf, Abschriften von Büchern zu machen, ertheilte ihnen dazu die sorgfältigste Anweisung, besonders über die Rechtschreibung. Er zog gute Buchbinder in das Kloster, und entwarf selbst die Bilder, womit die Bände geziert werden sollten, so wie er auch beständig brennende Nachtlampen für die studirenden Mönche erfand. — Die Mönche sollten aber vor allen Dingen die Bibel fleissig lesen, die besten Ausleger vergleichen, die verdächtigen meiden und vorzüglich auf den sittlichen Unterricht, der unter der einfachsten Erzählung verborgen liege, aufmerken. Auf das Abschreiben der Bibel legte er besonderen Werth: „der Satan empfängt so viele Wunden, als der Copist Worte des Herrn abschreibt.“

Cassiodor schrieb selbst mehrere Bücher für seine Mönche, zuerst eine *expositio in psalmos seu Commenta Psalterii*, aus den Commentaren Augustin's ausgezogen, mit Benutzung der Commentare des Hilarius, Ambrosius, Hieronymus u. A., viele mystisch-dogmatische Deutungen enthaltend. Die *expositio in Cantica Canticorum*, in demselben Geiste verfasst, ist erwiesen unächt. Von besonderer Bedeutung und Wichtigkeit ist die Schrift *de institutione divinarum literarum*, — als Anleitung zum Lesen und zum Verständniss der heiligen Schrift. Dabei durchgeht er der Reihe nach die einzelnen Schriften der Bibel, und gibt die namhaftesten Ausleger an; dazu kommen Schilderungen ausgezeichneter Kirchenlehrer, Anweisungen für das Leben der Mönche und über die dem Geistlichen nothwendigen weltlichen Kenntnisse. „Es lässt sich nicht läugnen, sagt Bähr, dass diese Schrift, die sich auch durch einen minder schwulstigen Vortrag und einen einfachen Stil vor den übrigen Schriften Cassiodor's empfiehlt, zu den nützlichsten und einflussreichsten Schriften jenes Zeitalters gehört und sowohl wegen der ächt christlichen Gesinnung, die sich darin ausspricht, als wegen des ausgebreiteten Wissens Cassiodor's und seiner Sorge für die Erhaltung wissenschaftlichen Sinnes besondere Beachtung verdient. Sie hat daher einen dauernden Einfluss das ganze Mittelalter hindurch ausgeübt, dessen Schulwissenschaft im Ganzen keine andere, als eben die von Cassiodor in dieser Schrift behandelte und empfohlene ist.“ Als Fortsetzung dieser Schrift wollte er die *de artibus ac disciplinis liberalium literarum* angesehen wissen. Er handelt darin in sieben Abschnitten von der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie. Noch in seinem dreiundneunzigsten Jahre schrieb er für seine Mönche ein Buch *de orthographia,* Auszug aus zwölf römischen Schriftstellern, welche denselben Gegenstand bearbeitet haben. Von den Uebersetzungen griechischer Schriftsteller, die er für seine Mönche machte, ist diejenige übrig geblieben, welche sein Freund Epiphanius, ein Sachwalter, von den drei Kirchengeschichten des Sokrates, Sozomenus und Theodoret verfasst hat. Er bearbeitete sie auszugsweise zu Einem Werke. Dieser Auszug, nebst der Uebersetzung und Fortsetzung der Kirchengeschichte des Euseb von Rufinus, unter dem Titel *historia tripartita* war im Mittelalter das gewöhnliche Handbuch der abendländischen Geistlichen für die alte Kirchengeschichte. — Derselbe Cassiodor sah mit Schmerz, dass während die weltlichen Wissen-

schaften noch immer eifrig betrieben und in verschiedenen Schulen die Philosophie, Arzneiwissenschaft, die Beredtsamkeit, die Rechtswissenschaft gelehrt wurden, es keine öffentlichen Lehrer für die heiligen Schriften gab. In Nachahmung der alexandrinischen Schule sowie derjenigen von Nisibis in Mesopotamien, die sich aus den Resten derjenigen von Edessa gebildet hatte, verabredete er mit Pabst Agapetus die Gründung einer theologischen Schule in Rom, „auf dass die Seele das ewige Heil erlange und die Zunge der Gläubigen an reine Diction gewöhnt werde." Er führt darauf an, dass die Kriegszeiten die Verwirklichung dieses Planes verhindert hätten. Das gab ihm die erste Anregung zur Abfassung seiner Schrift *de institutione divinarum literarum* 1). — Unter solchen Beschäftigungen erlebte der verdienstvolle Mann ein sehr hohes Alter (von zwischen neunzig und hundert Jahren), ohne dass das Todesjahr mit Sicherheit angegeben werden kann.

Den Mangel gelehrter Schulen suchte im Jahr 529 eine gallische Synode zu Vaison in der Grafschaft Venaissin (c. 1) einigermassen zu ersetzen durch die Verordnung, dass alle Pfarrer nach der heilsamen in Italien beobachteten Gewohnheit die jungen Vorleser in ihre Häuser aufnehmen, sie die Psalmen lehren, zum Lesen der heiligen Schrift anhalten und im Gesetze des Herrn unterrichten sollten. Mit Unrecht ist Gregor der Grosse als Beförderer der Schulen gepriesen worden; die von ihm gestifteten Schulen waren lediglich Singschulen; davon, sowie von seiner Verachtung der weltlichen Wissenschaften wird nachher die Rede sein.

Von anderen Männern des Abendlandes ist hier vor allem noch zu nennen Boethius Anicius Manlius Torquatus Severinus, römischer Staatsmann und Philosoph, geboren zu Rom um 480, aus einer der berühmtesten und schon lange christlichen Familien jener Zeit, der Anicier. Seine tüchtigen Studien bahnten ihm den Weg zu hohen Ehrenstellen. Unter König Theoderich war er 510 Consul, und genoss das Vertrauen des Königs, der auch in gelehrten Dingen seine Hülfe in Anspruch nahm. Sein wachsendes Ansehen machte ihn den Höflingen, bald auch dem Könige verdächtig; des Hochverraths, jedoch mit Unrecht angeklagt, endete er sein Leben auf dem Schaffot (524 oder 525). In der Folgezeit entstand das Gerücht, dass sein eifrig katholischer Glaube ihm den Hass Theoderich's zugezogen; so kam es, dass er zum katholischen Heiligen und Märtyrer gestempelt und in mehreren Städten Italiens als solcher verehrt wurde. In Wahrheit aber gehört er, nach seinen ächten Schriften zu urtheilen, kaum der christlichen Kirche an. Nirgends bekennt er sich ausdrücklich zur christlichen Religion. In der Philosophie hält er eifrig an der alten Lehre des Aristoteles und Platon. Es ist ein Hauptpunkt seiner Bestrebungen, die alte wissenschaftliche Bildung in der Gegenwart aufzufrischen und der Zukunft zu erhalten. Daher theils Uebersetzungen, theils Erklärungen und Ergänzungen der Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides u. A., Schriften, welche für den Unterricht der späteren Zeit eine grosse Bedeutung erlangt haben. Die Eintheilung der Wissenschaften und Künste in tri-

1) In der Vorrede spricht er sich darüber aus.

*um* und *quadrivium*, von ihm gebilligt in der Schrift *de arithmetica*, npfahl sich dem Mittelalter auch durch seine Autorität. Sein Hauptwerk, *s consolatione philosophiae*, im Gefängniss geschrieben, beruht sei-:m Hauptinhalte nach auf der heidnisch-antiken Philosophie, hauptsächlich :r platonischen. Durch dieses im Mittelalter sehr viel gelesene Werk hat ' auf die Philosophie und Theologie jener Zeit bedeutenden Einfluss gehabt[1]).

Gregor I., der Grosse, Bischof von Rom nimmt, so mangelhaft ine Schriften auch sein mögen, in der Geschichte der Theologie dieser eit eine sehr bedeutende Stelle ein und ist in mehrfachen Beziehungen eologisch thätig gewesen. Doch wird es angemessen sein, seine Leistungen f diesem Gebiete im Zusammenhange mit seinem Leben und mit seinen origen Leistungen zu betrachten.

Von Männern des Abendlandes ist hier noch zu schildern Isidorus, rzbischof von Hispalis (Sevilla), wohl zu unterscheiden von Isidor von Cor-ova, der um das Jahr 400 blühte, daher öfter Isidorus junior genannt. r folgte seinem Bruder Leander auf dem erzbischöflichen Stuhle von Hispa-:, und hatte ihn ungefähr vierzig Jahre lang inne bis an seinen Tod 35 oder 636). Von seinen zahlreichen, fast vollständig erhaltenen Schriften t sein Freund, Bischof Branlio von Saragossa (627—646) ein Verzeichniss *raenotatio)* hinterlassen. Sie umfassten ziemlich die damalige Wissenschaft, nd übrigens nicht die Resultate eigener Forschung, sondern stellen die enntnisse und das Wissen der früheren Zeit in wohl geordneten Auszügen id Sammlungen zusammen. In einer Zeit allgemeiner Verwilderung und ohheit haben sie dazu beigetragen, dass die Grundlagen einer höheren ildung und der Sinn für Wissenschaft erhalten wurden. Für uns sind von sonderem Werthe die eigentlich theologischen Schriften. Es sind theils ystisch allegorische Bibelerklärungen, ausgezogen aus den Werken früherer irchenväter, theils eine Art von Lehrbuch der Dogmatik und Moral, unter :m Titel *sententiae*, aus dem Werke Gregors I. über das Buch Hiob id aus Augustin ausgezogen, welche Schrift dazu beigetragen, im Mittel-ter die dogmatischen Ansichten jener beiden Väter zu erhalten und zu :rbreiten. Die Schrift *de ecclesiasticis officiis*, von welcher Isidor der Vorrede selbst sagt, sie sei aus den Schriften der alten Autoren ge-höpft, behandelt die Gebräuche und Einrichtungen der Kirche und sucht ren Ursprung nachzuweisen, wozu kommen Anordnungen über die Oblie-:nheiten der Geistlichen. Isidor hat auch eine Mönchsregel geschrieben, e derjenigen des Benedict von Nursia ähnlich ist, doch nicht gerade dar-ıch gemacht.

Von wesentlicher Bedeutung, jedoch weniger für diese Zeit, als für die ätere sind die in Aegypten entstandenen, dem Dionysius Areopagita, :m durch Paulus bekehrten Beisitzer des Areopag, nach Dionysius von orinth erstem Bischof von Athen[2]), zugeschriebenen Schriften, zu dem vecke, ihnen grössere Autorität zu verschaffen. Die Titel sind: von der

---

1) S. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie 2, 580 u. ff.; über denselben enfalls weitläufiger Ebert a. a. O., wo auch die Literatur über ihn angegeben ist.

2) Apostelgeschichte 17, 34. Euseb, Kirchengeschichte 3, 9 und 4, 23.

himmlischen Hierarchie, von der kirchlichen Hierarchie, von den göttlichen Namen, von der mystischen Theologie; dazu kommen zehn Briefe; ein elfter, der später hinzugekommen, rührt von einem anderen Verfasser her. Diese wohl am Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts verfassten Schriften tauchen zum ersten Male im Jahr 531 auf, bei Anlass einer zwischen den Severianern und Katholiken auf Befehl Justinian's in Constantinopel stattgehabten Unterredung. Als die Severianer sich auf sie beriefen, erklärte sie der Erzbischof von Ephesus für unächt, da sonst sich nicht erklären liesse, warum sie Männern wie Athanasius und Cyrill von Alexandrien unbekannt geblieben seien. In der griechischen Kirche gelangten sie, obgleich die Zweifel an ihrer Aechtheit fortbestanden, zu hohem Ansehen, wurden mehrfach commentirt und galten als Muster der mystischen Theologie. Im Abendland erwähnt ihrer zuerst Gregor der Grosse. Sie wurden bekannter, seitdem Kaiser Michael Ludwig dem Frommen (827) ein Exemplar zum Geschenk gemacht; sie wurden um so geschätzter, da man den Verfasser mit dem berühmten fränkischen Schutzheiligen verwechselte und ihm die Stiftung der Kirche von Paris zuschrieb, — entgegen dem Zeugnisse des Gregor von Tours, der den Stifter der Pariser Kirche in die Mitte des dritten Jahrhunderts versetzt. Die ferneren Schicksale dieser Schriften, die mehrfachen Uebersetzungen, die im Mittelalter davon gemacht wurden, der Einfluss, den sie nicht blos auf die mystische, sondern auch auf die scholastische Theologie ausübten, die Zweifel an der Aechtheit, die im Reformationszeitalter wieder auftauchten, bis Dalläus in einer eigenen Schrift die Unächtheit abschliessend bewies, Alles dieses wird später zur Sprache kommen. Es ist überflüssig, die verschiedenen Vermuthungen über den Verfasser durchzugehen und zu prüfen. So viel steht fest, dass sie der späteren neuplatonischen Schule angehören. Sie sind bestimmt, die Ideen dieser Schule als den wahren, ursprünglichen Inhalt der christlichen Lehre und der kirchlichen Institutionen, als die tiefere geheime göttliche Wissenschaft darzustellen, welche vom Verfasser der empfänglichen Jugend zugänglich gemacht wird. Er versteckte sich hinter den verehrten Namen des Areopagiten, um sowohl auf die philosophisch gebildeten Heiden, als auf die christlichen Kreise zu wirken. Wenn jene den Christen, die sich neuplatonische Ideen aneigneten, vorwarfen, dass sie den Hellenen ihr rechtmässiges Eigenthum entwendeten, so suchte der Verfasser die in diesen Schriften niedergelegte Speculation als altes Eigenthum einer christlichen Schule der Weisheit zu Athen und als den wahren Gehalt der kirchlichen Institutionen darzustellen, wodurch die Heiden erkennen sollten, dass sie keine Ursache hätten, sich gegen den Eintritt in die Kirche zu sträuben. Auf der anderen Seite meinte der Verfasser den Christen Anleitung zu geben zur tieferen Erforschung der christlichen Lehre und sie über dogmatische Streitsucht zu erheben [1]). Ueber Maximus, † 662, eines anderen Mystikers Leben und Schriften Siehe Realencyklopädie. 20. Band S. 114—146.

1) Die beste Ausgabe dieser Schriften ist die von Balthasar Corderius. Paris 1615, Antwerpen 1636, — neu abgedruckt Brixiae 1854. S. dazu Engelhardt, die angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita u. s. w. 1823, Baur, Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit, — den Artikel von K. Vogt in der Realencyklopädie.

## Viertes Capitel. Geschichte der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat und Geschichte der Kirchenverfassung, der Patriarchen, insbesondere des römischen.

Da bemerken wir zuerst eine grössere Abhängigkeit der Kirche vom Staat einerseits und doch auch erweiterte Rechte der Kirche andererseits, daher auch wieder grössere Abhängigkeit des Staates von der Kirche. Dass die Kaiser in äusseren kirchlichen Angelegenheiten Gesetze gaben, war ganz in der Ordnung, und auch die römischen Bischöfe fügten sich ohne Widerrede unter solche kaiserliche Verordnungen. Aber auch Glaubensedicte wurden in den monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten von den Kaisern erlassen. Rom ging nicht unversehrt aus diesen Kämpfen hervor, obschon anzuerkennen ist, dass keine andere Kirche den kaiserlichen Anmassungen solchen Widerstand leistete wie die römische. Es war von grosser Bedeutung für das Ansehen des römischen Stuhles, dass ein römischer Bischof, Martinus I. mit der Märtyrerkrone geschmückt wurde, und dass Agatho den Triumph erlebte, dass seine Lehre von zwei Willen in Christo vom ökumenischen Concil 680 sanctionirt wurde.

Was die Erweiterung der Rechte der Kirche betrifft, so liess sich Justinian dieselbe besonders angelegen sein. Er ordnete die bischöfliche Gerichtsbarkeit. Die Bischöfe wurden in bürgerlichen Streitigkeiten Richter der Kleriker, Mönche und Nonnen. Das alte bischöfliche Recht der Aufsicht über die Sitten und der Sorge für die Unglücklichen wurde festgestellt durch begünstigende und erleichternde Gesetze. Die Bischöfe erhielten die nöthigen Befugnisse, um sich der Gefangenen, der Findlinge, der Waisen anzunehmen. Die Statthalter der Provinzen waren auch in gewissen Beziehungen von den Bischöfen abhängig. Der Bischof hatte Antheil an ihrer Wahl und konnte gegen die Bedrückungen, die sie verübten, einschreiten. In gewissen Fällen entschieden die Bischöfe zwischen dem Statthalter und den von ihm ungerecht Verurtheilten. Dafür sollten auch die Statthalter die Bischöfe an die Beobachtung der kirchlichen Gesetze erinnern. Kaiser Heraclius übergab den Bischöfen sogar die Criminalgerichtsbarkeit über die Kleriker. Doch alle diese Rechte und Obliegenheiten, wodurch die Vorsteher der Kirche mehr und mehr in die civilisatorische Thätigkeit des Staates hineingezogen wurden, vermochten nicht, ihnen im Ganzen, besonders im Morgenlande nicht, einen neuen Geist einzuhauchen.

In der Geschichte der Patriarchen traten nur noch die römischen Bischöfe bedeutend hervor. Ein günstiger Umstand für sie war die Auflösung des weströmischen Reiches im Jahr 476. Seit dem waren sie eine Zeitlang germanischen Fürsten unterworfen, dem König Theoderich von 493 bis 526, der es ruhig geschehen liess, dass 502 eine römische Synode unter dem Vorsitze des Pabstes Symmachus alle Einmischung der Laien in die inneren Angelegenheiten der römischen Kirche verwarf, (Mansi 8, 266). Seit unter Justinian Italien für das oströmische Reich erobert worden, kamen die Päbste wieder unter römische Botmässigkeit. Justinian hielt sie in grosser Abhängig-

keit. Dieses Verhältniss wurde nicht aufgehoben seit dem Einfalle der Longobarden in Italien (568). Es verblieben seitdem dem oströmischen Kaiser das Exarchat von Ravenna, das Herzogthum Rom und Neapel, die Seestädte Liguriens und die äussersten südlichen Gegenden Italiens. Die römischen Bischöfe waren den Exarchen von Ravenna als den Stellvertretern des oströmischen Kaisers untergeben, ihre Wahl bedurfte der kaiserlichen Bestätigung, sie bezahlten Abgaben. Sie traten als die reichsten Güterbesitzer [1]) an die Spitze der Vertheidigungsanstalten gegen die Longobarden. Auf ihren Besitzungen hatten sie schon kleine befestigte Schlösser. Das gereichte ihnen zum Vortheil in ihrer kirchlichen Stellung zu den Kaisern. Sie steigerten ihre hierarchischen Ansprüche und stützten sich dabei wesentlich auf ihren Charakter als Nachfolger Petri. Im Jahr 511 wurde zuerst von einem lateinischen Bischof, Ennodius von Ticinum, der Grundsatz ausgesprochen, dass der römische Bischof von Niemand gerichtet werden könne. Doch gestanden sie noch zu, dass sie den allgemeinen Concilien untergeordnet und dass die Bischöfe nur im Falle einer Verschuldung auf sie zu hören verpflichtet seien.

Was zur Hebung der römischen Bischöfe wesentlich beitrug, ist der Umstand, dass unter ihnen gewisse bedeutende Persönlichkeiten auftraten, deren Einfluss so weit reichte, dass die von anderen gegebenen Blössen weniger zum Schaden des römischen Bischofs gereichten.

Zu Anfang der Periode ist uns solch eine mächtige Persönlichkeit begegnet in Pabst Leo I. Im Verlaufe der Periode tritt Gregor I., der Grosse hervor [2]). Seine hohe Bedeutung erhellt schon daraus, dass er in mannigfaltige Gebiete des Lebens der Kirche eingegriffen hat. Er gehört der Geschichte der Hierarchie, der Theologie, des Gottesdienstes, der Seelsorge, des Mönchthums, der Missionen an. Hier kommt er zunächst in Betracht als Bischof überhaupt, insbesondere als Bischof von Rom in seiner hierarchischen Stellung.

Geboren zu Rom c. 540, vom Vater, der aus altem patricischem Geschlecht abstammte, mit Sorgfalt erzogen und für Staatsgeschäfte bestimmt, entwickelte sich frühe in ihm eine ernstere Neigung, die ihm allerdings keine Liebe zur classischen Literatur einflösste. Doch war er kein solcher Feind der classischen Bildung, wie man öfter behauptet hat. Allerdings gestand er später, er bekümmere sich nicht um die Grammatik, es sei unwürdig, *verba coelestis oraculi* den Regeln des Donat zu unterwerfen (in der Epistel an Leander vor dem Commentar über Hiob). Nach dem Tode des Vaters gründete er aus dem geerbten Vermögen sechs Klöster und nahm seinen Aufenthalt in einem derselben und befliss sich der äussersten Enthaltsamkeit. Er wurde Diakon des Bischofs Pelagius und sein Geschäftsträger (*apocrisiarius*) am kaiserlichen Hofe in Constantinopel. Daselbst fing

1) Patrimonium hiess zunächst das Vermögen der Kaiser; worauf die Kirchen ihre Güter patrimonia der betreffenden Heiligen nannten, das römische Kirchengut wurde demnach patrimonium Petri genannt.

2) Lau, Gregor I. der Grosse, nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert 1845. Pfahler, Gregor I. und seine Zeit. 1. Band.

er an, seinen Commentar zum Buche Hiob zu schreiben, welcher sich weit weniger mit der eigentlichen Worterklärung und der historischen Interpretation abgibt, als mit allegorischen Auseinandersetzungen zum Behuf der Auffindung eines tieferen Schriftsinnes, woran sich ausführliche, moralische Betrachtungen knüpfen; daher die Aufschrift des Werkes Moralia in den Handschriften desselben. Dazu kommen Erörterungen über dogmatische Punkte sowohl als über die verschiedensten Lagen und Verhältnisse des menschlichen Lebens. Daher das Werk, ungeachtet es als exegetische Arbeit keinen Werth hat, sehr gute Aufnahme fand, viel gelesen und namentlich vielfach in andere Sprachen übersetzt wurde. Als eine in Rom herrschende ansteckende Krankheit (590) Bischof Pelagius hingerafft hatte, wählten Senat, Geistlichkeit und Volk Gregor zu dessen Nachfolger. Dieser weigerte sich anfangs, die Stelle anzunehmen und wendete sich selbst an den Kaiser mit der Bitte, die Wahl nicht zu bestätigen. Doch der Brief, der diese Bitte enthielt, wurde durch den kaiserlichen Statthalter vernichtet und an dessen Stelle ein anderes Schreiben nach Constantinopel mit der Bitte um Genehmigung der Wahl geschickt. Während die Bestätigung durch den Kaiser in Rom erwartet wurde, besorgte Gregor die Geschäfte des römischen Stuhles. In einer ergreifenden Predigt ermahnte er das Volk zur Busse. Als Bussübung ordnete er eine grosse Procession an, *septiformis litania* genannt, weil das ganze, freilich sehr zusammengeschmolzene Volk in sieben Abtheilungen getheilt war, wovon jede von einer besonderen Kirche ausging, und die alle in derselben Kirche zusammentrafen, in der Kirche der heiligen Maria, um unter Thränen und Seufzern Vergebung ihrer Sünden zu erflehen. Drei Tage dauerten diese Umzüge, die selbst dadurch nicht unterbrochen wurden, dass eines Tages in Zeit von einer Stunde achtzig Menschen todt niederfielen. Nach einer alten Sage erschien, als der letzte Umzug bei dem Grabmal Hadrian's vorbeikam, dem Gregor ein Engel auf der Spitze dieses Gebäudes, der das Schwerdt in die Scheide steckte, zum Zeichen, dass die göttliche Rache jetzt befriedigt sei; daher das Grabmal Hadrian's, später Engelsburg genannt, mit der Statue eines Engels, der sein Schwerdt in die Scheide steckt, geschmückt wurde.

Als endlich die kaiserliche Bestätigung der Wahl Gregor's eingetroffen war, gab dieser sein anfängliches, übrigens aufrichtig gemeintes Sträuben auf und widmete sich fortan mit unermüdlichem Eifer den Obliegenheiten seines Berufes. Vor allem suchte er selbst das Beispiel der wahren Lebensweise eines Bischofs zu geben. Er führte ein einfaches, strenges Leben in Gemeinschaft mit seinen Klerikern. Die von Alters her gerühmte Wohlthätigkeit der römischen Kirche, wodurch sie ihren Einfluss verstärkte, übte er in grossartiger Weise, indem er die Armen bis an den Berg Sinai unterstützte. Bald nach seiner Erwählung schrieb er sein *liber regulae pastoralis,* bei Anlass der Vorwürfe, die ihm gemacht worden, weil er sich anfangs geweigert, die päbstliche Würde anzunehmen. Die Schrift enthält eine Menge guter und feiner Bemerkungen über die Art, wie die verschiedenen Geister und Gemüther angefasst werden müssen. Es sind aber lauter moralische Ermahnungen, die er gibt; in die tieferen Beziehungen zu Christo lässt er sich nicht ein. Beachtenswerth ist die Bemerkung, dass die Liebe

zu den Seelen den Antrieb geben soll zur Uebernahme des geistlichen Amtes. Folgende Dinge verdienen noch erwähnt zu werden: Das pastorale Lehramt (*pastorale magisterium*) ist die Kunst der Künste. Dabei werden vier Punkte behandelt: 1) auf welcher Weise einer zur Regierung der Kirche gelangt (nicht durch schlechte Mittel), 2) auf welche Weise er, nachdem er dahin gelangt, sein Leben gestaltet, 3) auf welche Weise er lehrt, 4) wie er täglich seine Schwachheit sich vergegenwärtigt. — Der Pastor soll hauptsächlich darnach streben, den Untergebenen durch die Art, wie er lebt, den Weg des Lebens zu zeigen. Denn die Stimme des Redners, den sein Wandel empfiehlt, wird am meisten die Herzen der Zuhörer durchdringen. — Doch empfiehlt Gregor sehr warm das Predigen. Aber dem Tadel soll Lob beigemischt sein, um die Gemüther derjenigen, die man tadelt, zu gewinnen. Diese Schrift wurde das Handbuch des Klerus im Mittelalter, von Alfred dem Grossen in das Angelsächsische übersetzt. Die eigentlichen Pastoralgeschäfte waren das Hauptaugenmerk Gregor's. Er predigte öfter und bedauerte es, dass er nicht noch mehr zu predigen Zeit habe. Das Predigen galt ihm als Hauptgeschäft des Bischofs. Zweiundzwanzig Homilieen über die dunkeln Stellen des Ezechiel, vierzig Homilieen über evangelische Lectionen gab er heraus. Andere, ihm zugeschriebene exegetische Schriften sind wahrscheinlich unächt.

In seiner hierarchischen Stellung zeigt er sich sehr verschieden von den späteren Päbsten. Gegenüber dem Kaiser beobachtete er strengen Gehorsam. Als er einst in den Fall kam, gegen eine vom Kaiser Mauritius getroffene Verordnung zu protestiren, that er es in den demüthigsten Ausdrücken: „wer bin ich, Staub und Wurm, der ich zu meinem Herrn rede"? Nicht nur diess, er unterwarf sich. Noch weniger gereicht ihm zu Ehren, dass er Kaiser Phocas, Mörder von Mauritius, aus rein politisch-kirchlichen Gründen so ehrend anerkannte als Nachfolger des ermordeten. Doch lässt sich nicht verkennen, dass er sich gegenüber dem Kaiser eine gewisse Selbständigkeit bewahrte, wobei seine Stellung als einziger Patriarch des Abendlandes und als der reichste Grundbesitzer Italiens ihm zu Hülfe kam, so dass er bedeutenden Einfluss auf die Lenkung der italienischen Angelegenheiten ausübte. — Wenn ihm schien, dass die Staatsgewalt in Sachen der Kirche ungesetzliche Entscheidungen getroffen, so ruhte er nicht eher, als bis sie zurückgenommen waren. Auf der anderen Seite wollte er den Titel allgemeiner Bischof für den römischen Bischof nicht annehmen, obschon er gestand, dass er allein denselben zu führen das Recht habe. Nach dem Vorgange Augustin's, der sich *servus Christi et per ipsum servus servorum ipsius* nannte, nannte er sich *servus servorum Dei.* Das gab Anlass zu einem Streite zwischen den beiden ersten Patriarchen der katholischen Christenheit. Als nämlich nach dem Vorgange mehrerer Metropoliten Asiens, die für sich den Titel *καϑολικος* angenommen, nach dem Vorgange Kaiser Justinian's, der den Patriarchen von Constantinopel als ökumenischen Patriarchen angeredet hatte, Johannes der Faster (*νηστευτης*, *jejunator*), diesen letzten Titel zu gebrauchen anfing (587), erklärte sich dagegen auf das schärfste Pelagius II. und besonders Gregor als gegen eine antichrist-

liche und teuflische Benennung in einem Briefe an Johannes (ep. 5, 18) [1]). Doch glaubte er sich als Nachfolger Petri berufen, über die ganze Kirche und auch über die von Constantinopel die Oberaufsicht zu führen. Es lässt sich nicht läugnen, dass er in dieser Beziehung sehr wohlthätig eingewirkt hat. Er traf bei Antritt des Pontificats die Kirche Italiens in sehr traurigem Zustande. Er richtete seine Thätigkeit auf Wiederherstellung des kirchlichen Lebens und der klösterlichen Zucht. Nicht mit Unrecht hat man ihn einen Reformator der Kirchenzucht genannt. Dabei verschmähte er es nicht, das Gute, überall, wo er es fand, auch bei geringeren Kirchen nachzuahmen. Der Eifer, mit dem er in seiner reformatorischen Wirksamkeit verfuhr, verbunden mit seiner unparteiischen Gerechtigkeit und der Strenge der von ihm auferlegten Strafen, hoben wieder den gesunkenen Zustand Italiens, erwarben ihm aber auch viele Feinde. Dabei war er freilich, wie übrigens schon seine Vorgänger, bemüht, die Befugnisse und Rechte des apostolischen Stuhles zu erweitern. Jedes Privilegium desselben, mochte es durch Usurpation hervorgerufen oder durch besondere Umstände und für einen einzelnen Fall veranlasst sein, suchte er für alle Zeiten als ein Recht des apostolischen Stuhles festzuhalten, auch wenn ältere kirchliche Bestimmungen dagegen sprachen [2]). Doch wollte er für seine Person keine Ehre; über sich selbst urtheilte er bescheiden und bewies immer ungeheuchelte Demuth. Er starb am 12. März 604, nachdem er während seines Pontificats beständig mit Krankheiten und Schmerzen heimgesucht gewesen, wodurch er sich aber in seiner Amtsthätigkeit nicht hindern liess. — Sein Eingreifen in die Entwicklung des Cultus, des Mönchthums, der Missionen soll später zur Sprache kommen. Hier soll nur noch bemerkt werden, dass sich aus seinen Schriften eine weitläufige Kenntniss seiner Ansichten über alle Theile der christlichen Glaubenslehre schöpfen lässt; davon hat Lau eine eingehende Darstellung gegeben, wozu dieser Gelehrte bemerkt: „er sammelte mehr nur das in der lateinischen Kirche Uebliche, es jedoch weiter verarbeitend. Durch unmerklich verschiedene Auffassung des von der Vorzeit Ueberkommenen bahnte er, ohne vielleicht die Bedeutsamkeit seines Thuns zu erkennen, die Entwicklung des späteren (römischen) Katholicismus an und zeichnete ihr den Weg vor.“ Seine theologischen Ansichten und Ueberzeugungen fanden um so mehr Anklang, je mehr sein Charakter und die Stelle, die er bekleidete, Achtung geboten.

Auf dem Gebiete der Kirchenverfassung und Hierarchie bleibt übrig, noch einen Blick auf die allgemeinen Synoden zu werfen. Wenn sie auf der einen Seite zur Entwicklung und Befestigung der Kircheneinheit wesentlich beitrugen, so geschah es auch durch besondere Umstände, dass sie Spaltungen veranlassten, so dass eine Synode den Hauptanlass gab zur

---

1) Seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts nahm der römische Bischof den Titel allgemeiner Bischof an.

2) So verfuhr er mit den Beschlüssen der Synode von Sardica. Lau S. 178. Für alle die bis jetzt berührten Punkte bildet die Sammlung der Briefe Gregor's die wichtigste Quelle.

Trennung der griechisch - morgenländischen und der lateinisch - abendländischen Kirche. Es kommt hier in Betracht

das Concilium quinisextum, als Ergänzung des fünften und sechsten allgemeinen Concils so genannt, auch Trullanum, weil der Trullus, ein kaiserlicher Palast in Constantinopel die Versammlungsstätte war. Um die Kirchenverfassung zu ordnen, mit welcher sich früher die Synoden weniger beschäftigt hatten, berief Justinian II. auf das Jahr 692 ein neues ökumenisches Concil nach der Residenzstadt. Die griechischen Bischöfe waren von der bestimmten Absicht geleitet, den Patriarchen von Rom zu demüthigen. Den Römern missfielen unter anderen folgende Beschlüsse der Synode: indess die Beschlüsse der meisten griechischen Synoden die Bestätigung erhielten, wurden viele abendländische Synoden und alle Decretalen der römischen Päbste übergangen. Im Widerspruche mit den abendländischen Verordnungen wurde den Geistlichen vom Presbyter herab die Ehe erlaubt, mit Ausnahme der zweiten Ehe, der Ehe mit einer Wittwe und der Heirath nach empfangener Ordination. Der Patriarch von Constantinopel erhielt die Bestätigung seines alten Ranges als des zweiten, unmittelbar nach dem römischen. Obgleich die römischen Legaten die Beschlüsse der Synode unterschrieben, nahm Sergius I. sie nicht an. Der Kaiser wurde durch seinen bald darauf folgenden Tod verhindert, die Annahme zu erzwingen. Die Synode wurde im Abendlande nicht anerkannt und war so die erste öffentliche Erscheinung der Trennung zwischen den beiden Hälften der katholischen Kirche, herbeigeführt durch den sich steigernden Hochmuth der römischen Patriarchen. Es zeigte sich dabei, dass die römischen Bischöfe, wenn gleich sie einestheils sich um die Kirche grosse Verdienste erwarben, sei es durch Aufrechthaltung der Zucht und Ordnung, sei es als muthige Vertreter der Glaubenswahrheit, anderntheils einem hierarchischen Geiste Raum gaben, welcher das Gedeihen und den Frieden der Kirche gefährdete und für die Zukunft nichts Gutes erwarten liess, oder wenigstens nur mit viel menschlichem Beiwerk vermischtes Gute.

Die kirchliche Gesetzgebung erzeugte einen eigenen, bald sehr ausgedehnten und tief eingreifenden Zweig der theologischen Literatur. Zuerst sind die sogenannten apostolischen Kanones zu erwähnen, wovon die fünfzig ersten bald nach der Mitte des fünften Jahrhunderts unter dem Namen des Clemens aus den apostolischen Constitutionen und aus den Kanones mehrerer Synoden des vierten Jahrhunderts (insbesondere der Synode von Antiochien, 341) gesammelt wurden; Dionysius exiguus übersetzte sie, und nur diese hielt die lateinische Kirche fest. Mit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts kamen in der griechischen Kirche noch fünfunddreissig hinzu, welche den Constitutionen angehängt wurden (Drey a. a. O.). Um dieselbe Zeit fing man an, die Concilienbeschlüsse nach einer Sachordnung zusammenzustellen. Die erste Sammlung dieser Art ist die des Johannes Scholasticus, des späteren Patriarchen von Constantinopel † 578. In der lateinischen Kirche entstand seit dem Concile von Chalcedon die sogenannte *prisca translatio;* eine ausgedehntere Sammlung gab Dionysius exiguus noch vor dem Jahr 500 heraus. In Spanien entstand zwischen 633 und 636

eine für den Gebrauch der dortigen Kirche bestimmte neue Sammlung, welche später irriger Weise den Namen der isidorischen erhielt, weil man sie dem hochgefeierten Isidorus von Hispalis zuschrieb.

In die kirchliche Gesetzgebung schlägt auch das Busswesen ein; es entstanden Bussbücher, Bussordnungen *(libri poenitentiales)*, als Anleitung für die Priester zur Verwaltung der Bussdisciplin. Es sind bald einzelne Kanones von Synoden, päbstliche Decretalen, bischöfliche Schreiben, Entscheidungen für einzelne Fälle, Register einzelner Vergehen, mit Hinzufügung der entsprechenden Busse, bald auch ausführliche Abhandlungen über das Busswesen. Solche Bussbücher hat es nach und nach eine grosse Zahl gegeben. Hier können wir nur auf die Anfänge uns einlassen.

In der morgenländischen Kirche beruhte die Handhabung der Busse zum Theil auf Gewohnheiten, die sich an die heilige Schrift anlehnten, theils auf Kanones von Synoden (von Ancyra 314, Nicäa 325 u. a.). Ueberwiegende Autorität erhielten die drei Briefe des Basilius von Cäsarea an Amphilochius, deren vierundachtzig Capitel eine förmliche Bussordnung bilden. Johannes Scholasticus nahm achtundsechzig Kanones davon in seine Sammlung der Kirchengesetze auf, und die trullanische Synode bestätigte sie. Ein eigenes Pönitentialbuch wurde dem bereits genannten Bischofe von Constantinopel, Johannes dem Faster (νηστευτης 585—595) beigelegt, doch ist es erwiesen späteren Ursprungs. Auf die Abfassung von Bussordnungen im Abendlande ist das griechische Kirchenrecht nicht ohne Einfluss geblieben; indessen verfolgte die lateinische Kirche hierin ihren eigenen Weg und entwickelte auf diesem Gebiete ein viel reicheres Leben. Schon zur Zeit Cyprian's hatte man in der afrikanischen Kirche eine Art Bussordnung für die vielen Lapsi, die Synoden von 251 und 255 stellten die ältesten Pönitentialkanones auf. Eine vollständigere Bussdisciplin entwickelte sich zuerst in den Klöstern. Das abendländische Busswesen wurde besonders in Grossbritannien gepflegt und wirkte von da aus auf den Continent von Europa, insbesondere auf die fränkische Kirche ein. — Wir werden später davon zu reden Anlass haben. (S. Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851 und den Artikel „Bussbücher" von Jacobson in der Realencyclopädie).

## Fünftes Capitel. Geschichte des Gottesdienstes.

Was wir in der zweiten Periode des alten Katholicismus heranwachsen sahen, äusserliches Wesen und Gepränge zum Behuf der Anziehung der rohen Volksmassen, das steigerte sich in dieser Periode und überwucherte den Gottesdienst. Wenn schon darin eine sehr bedenkliche Annäherung an den Paganismus stattfand, so zeigte sich diess noch deutlicher und stärker im Opfercultus, wie er mehr und mehr sich gestaltete.

Was zuvörderst die kirchlichen Versammlungsorte betrifft, so erhielt sich im Abendlande der Basilikenstyl bis in das neunte Jahrhundert. Zu gleicher Zeit blühte in der griechisch-morgenländischen Kirche der byzantinische Styl, mit den runden Kuppeln. Das vollendete Muster dieser byzantinischen Bauart ist die So-

phienkirche in Constantinopel, welcher die Marcuskirche in Venedig nachgebildet ist, worin sich so recht augenscheinlich die Herrlichkeit des byzantinischen Staatskirchenthums abspiegelt. Zuerst von Constantin erbaut, unter Anastasius abgebrannt, wurde sie von Justinian wiederhergestellt und 557 eingeweiht [1]). Ihre Länge betrug 190′, die Breite 115′, die Höhe 180′. Der Theil der Kirche, wo der Hauptaltar stand, enthielt an Schmuck und Verzierungen den Werth von 40,000 Pfund Silber. Es war daher keine Uebertreibung, wenn der Kaiser von diesem seinem Werke behauptete, dass er Salomo übertroffen habe [2]). Es wird berichtet, dass er für den Dienst dieser Kirche sechzig Presbyter, hundert Diakonen, vierzig Diakonissen, neunzig Subdiakonen, hundertundzehn Lectoren, fünfundzwanzig Sänger, hundert Thürhüter, im Ganzen ein Dienstpersonale von fünfhundertundfünfundzwanzig Personen, verordnet habe. Seit jener Zeit hat die morgenländische Baukunst keine wesentlichen Fortschritte gemacht. Unter demselben Kaiser wurden noch viele andere Kirchen erbaut. Es kam jetzt mehr und mehr auf, die Kirchen mit Gemälden und Statuen der Heiligen zu schmücken. Unsere Periode von der Mitte des fünften bis zu Anfang des achten Jahrhunderts wird von den Kennern als die Blüthezeit der altchristlichen Malerei angesehen [3]). Alsobald aber wucherte der Aberglaube und paganisirendes Wesen auf. Im Morgenlande wusste man seit 518 durch Theodorus Lector von authentischen Bildern Christi, die Lucas verfertigt haben sollte, welchem bald andere Bilder heiliger Personen folgten; darauf kamen „die nicht mit Händen gemachten Bilder,“ ein Gegenstück zu den vom Himmel gefallenen Bildern (*αγαλματα διοπετη*) des Heidenthums [4]). Bald sprach man auch von Bildern, die Blut schwitzten, und kam die Anbetung (*προσκυνησις*) der Bilder auf und wurde in Schutz genommen. Im Abendlande zeigte sich auch bereits der Uebergang zur paganischen Verehrung der Bilder und gründliche Massregeln dagegen wurden nicht gebilligt. Als Serenus, Bischof von Marseille dem Unfug der Anbetung der Bilder Einhalt thun wollte durch Entfernung derselben aus den Kirchen, wurde er von Gregor I. getadelt (ep. 9, 105). Dieser meinte, die Bilder sollten beibehalten werden, damit diejenigen, die nicht lesen könnten, durch die Anschauung der Bilder Unterricht empfingen. Uebrigens gestattete er, dass man sich vor den Bildern niederwerfe, und that es selbst, aber, fügt er hinzu, wir werfen uns nicht als vor einer Gottheit nieder, sondern wir beten den an, dessen Erinnerung wir mittelst des Bildes feiern (ep. 9, 52), — ganz in derselben Weise wie die Heiden die Anbetung ihrer Götterbilder zu rechtfertigen gewohnt waren. Deutlich zeigte sich hiebei der Umschwung der altkatholischen Anschauung.

Glocken kamen auf seit dem Anfang des siebenten Jahrhunderts, zuerst in Nola in Campanien, darauf, unter Sabinianus, Nachfolger Gregor's, in Rom und anderwärts. In Verbindung damit entstanden die ersten Thürme, worin die Glocken aufgehängt wurden; zuerst waren diese Thürme von den

---

1) Die Beschreibung davon bei Evagrius H. E. 4, 31 — bei Lübke.
2) *Σολομωνα νενικηκα.*
3) S. Ulrici im Artikel Malerei, christliche in der Realencyklopädie.
4) Apostelgesch. 19, 35. Evagrius 4, 27.

Kirchen abgesondert, wie man noch in Italien welche sieht (in Venedig und Pisa). Bei den Griechen kamen die Glocken nicht auf.

Doch mehr als auf Glocken und Bilder wurde auf die Reliquien der Heiligen Gewicht gelegt, welche in den ihnen geweihten Kirchen unter den Altar gelegt wurden. Sie kamen aber auch im Privatleben vor und wurden von den Kirchenvorstehern an hohe Personen verschenkt, so z. B. von Gregor I. an den König der Westgothen Reccared Theile des Kreuzes Christi und Haare Johannis des Täufers (ep. 9, 122). Es knüpften sich an die Reliquien mehr und mehr Wunderwirkungen, und es wurde Betrug mit den Reliquien getrieben. Es war verhängnissvoll für die katholiche Kirche, dass ein Mann von so aufrichtiger und tiefgegründeter Frömmigkeit wie Gregor I. in dieser Beziehung sich nicht nur über den Aberglauben seiner Zeit nicht erheben konnte, sondern dass er ihn sogar durch das ganze Gewicht seiner Autorität bekräftigte und beförderte. So erschien Rom als die eifrigste Schutzpatronin der sinnlichen, dem Heidenthum sich nähernden Richtung der katholischen Frömmigkeit. Gregor legte sich die Sache so zurecht, dass durch die Wunder die Gemüther des rohen Volkes für den Glauben gewonnen werden müssten, und dass der Glaube, wenn er einmal lebendig in der Seele ist, der Wunder nicht mehr bedürfe. Aber die Erfahrung ergab ein anderes Resultat. Immer mehrere Wunder wollten die Gläubigen und Gregor war eifrig bemüht, dieser Wundersucht Nahrung zu geben. Ihr dienen auch seine Dialogen.

Mit den Reliquien hing zusammen die steigende Verehrung der Heiligen, denen eine Unmasse von Kirchen geweiht wurden. Im Jahr 610 wurde das römische Pantheon in eine Kirche der Maria und aller Heiligen umgewandelt, was den Sieg des Christenthums über das Heidenthum anschaulich darstellte. Dazu kamen neue Feste, ein Fest zu Ehren aller Heiligen, mehrere Marienfeste, das Fest der Verkündigung Mariä am 25. März, das Fest der Reinigung Mariä am 2. Februar, ausserdem das Fest der Kreuzerhöhung *(festum exaltationis crucis)*, eingesetzt für das Morgenland zunächst, als Kaiser Heraclius 631 das vom Perserkönig geraubte Kreuz Christi nach Jerusalem zurückbrachte und es in feierlicher Procession auf seinen Schultern den Golgotha hinauf trug, um es in der wiederhergestellten Kirche des heiligen Grabes zu erhöhen. Bald darauf führte Honorius I. dieses Fest auch im Abendlande ein.

In Verbindung mit den Festen steht das Kirchenjahr, d. h. die Anordnung des Jahres nach kirchlichen Bestimmungen, zum Zwecke, theils die Stiftung, theils die Anordnung des Heiles in ihrem geschichtlichen Verlaufe darzustellen; daher zwei Hälften des Kirchenjahres unterschieden wurden, das *semestre Domini,* welches den Weihnachts-, Oster- und Pfingstcyklus umfasste, das *semestre ecclesiae* die anderen Feste. Es begann im Laufe des fünften Jahrhunderts mit dem Feste von Mariä Verkündigung 25. März, welches Fest schon Chrysostomus die Wurzel aller Feste Christi genannt hatte. Dass der erste Sonntag im Advent als Anfang des Kirchenjahres angenommen wurde, ist hauptsächlich dem Einflusse Roms zuzuschreiben. Die morgenländische Kirche begann das Kirchenjahr am ersten Sonntage nach dem Feste der Kreuzerhöhung, welches auf den 14. Sep-

tember fällt. Inmitten dieser Entwicklung wurde auch die Osterberechnung weiter fortgeführt. Der Abt Dionysius der Kleine führte 525 im Abendlande den schon längst im Morgenlande herrschenden neunzehnjährigen Ostercyclus ein, worauf er allmälich im Abendlande überall durchdrang. In Britannien aber bildete er einen Hauptcontroverspunkt zwischen den altkatholischen Geistlichen und den römisch-katholischen. Derselbe Abt Dionysius schlug vor, die Jahre statt *ab urbe condita* von Christi Geburt an zu zählen, welche Geburt er in das Jahr 754 *ab urbe condita* setzte, welche *Aera christiana,* wie man sie nannte, im achten Jahrhundert durch die fränkischen Herrscher Pipin und Karl im Abendlande gebräuchlich wurde; nach den neueren Forschungen ist freilich in dieser Aera das Geburtsjahr Christi um einige Jahre zu früh angesetzt. (S. Ideler, Chronologie).

Nicht nur gab es eine Anzahl neuer Feste, wovon wir gar nicht alle genannt haben, es entstanden auch neue Formen der Gottesverehrung. Mamercus, Bischof von Vienne, war es, der feierliche Buss- und Bittandachten mit Fasten und Processionen verbunden für die drei Tage vor Himmelfahrt anordnete *(litaniae, rogationes).* Dieser Andacht gab Gregor I. während der grossen in Rom herrschenden Pest die beschriebene eigenthümliche Gestalt (*litania septiformis*); wahrscheinlich waren die Theilnehmer, meint Gregorovius, schon damals eben so gekleidet, wie man es gegenwärtig noch in Rom sehen kann (die Männer eingehüllt in Busssäcke von grobem Stoff, das Gesicht ganz verhüllt bis auf die Augen).

Gregor erwarb sich auch Verdienste um den Kirchengesang, er führte Sängerschulen ein, daher man ihn später als Beförderer der Schulen überhaupt verehrte; er gilt als Vater des Choralgesanges, der daher der gregorianische Gesang heisst, und weil er in Rom ursprünglich geübt wurde, der römische. Er unterschied sich, sagt Lau S. 262, von dem ambrosianischen durch grössere Weichheit und Lieblichkeit, nur fehlt ihm die Verbindung des Rhythmus und des Metrums mit der Melodie, welche dem ambrosianischen eigenthümlich ist. Auch Hymnen zum Gebrauch im Gottesdienste hat Gregor aufgesetzt, sowie denn schon früher in der lateinischen Kirche solche entstanden waren, worunter besonders die des Ambrosius von Mailand Erwähnung verdienen. Gregor stattete überhaupt den Gottesdienst mit neuen Cärimonien aus, daher sein Ehrenname ***pater caerimoniarum.***

Wesentlich ist sein Antheil an der Entwicklung und festeren Ausprägung des Messcultus. Er fand Arbeiten früherer Päbste vor, insbesondere das *sacramentarium,* das Gelasius I. c. 495 verfertigt hatte und welches im Laufe der Zeit durch Zusätze entstellt worden war. Er gab dasselbe unter seinem Namen neu heraus, vieles auslassend, einiges hinzusetzend, anderes ändernd, wie sein Biograph Johannes diaconus 2, 17 berichtet. Der noch jetzt in der römischen Kirche übliche ***Canon missae*** rührt von Gregor her (ep. 9, 12), womit nicht geläugnet werden soll, dass darin Aelteres vorhanden ist. Gregor hat auch ein ***Antiphonarium*** verfasst, d. h. eine Sammlung der Antiphonen, die in der Messe gesungen wurden. Ob er auch das ihm beigelegte ***liber responsalis,*** welches die bei der Messe üblichen Responsorien und den Gesang bei den

kanonischen Stunden des Tages und der Nacht enthielt, verfasst habe, ist mehr als zweifelhaft.

Es ist bezeichnend, dass ein römischer Bischof, einer der wenigen, die sich mit Theologie ernstlich abgegeben, es war, der den römisch-katholischen Messopfercultus ausgeprägt, in theologischer sowohl, als in praktisch-kirchlicher Beziehung.

Gregor fand eine Vorstellung vom Opfer im Abendmahl vor, welche sich der von einem versöhnenden Opfer näherte, obwohl dieselben Kirchenlehrer, die so lehren, auch wieder das Opfer als ein blosses Opfer der Erinnerung auffassen. Auch Gregor kann sich keine einheitliche Anschauung vom Messopfer bilden. Zunächst spricht er den Gedanken aus von einer Wiederholung des Opfers am Kreuze, wodurch die Segnungen des letzteren für uns vermittelt werden. „Christus wird für uns im Geheimniss der heiligen Darbringung aufs neue geschlachtet“ [1]). Im Gefühl, wie es scheint, der Unhaltbarkeit dieser Auffassung und doch bemüht, um jeden Preis die Idee vom versöhnenden Opfer festzuhalten, spricht er sich dahin aus, dass nur insofern Christus von den Gläubigen empfangen und genossen wird, eine Erneuerung seines Leidens, mithin eine Opferung desselben statt finde, eine Ansicht, welche geradezu die Negation des Opfers im Abendmahl ist, daher sie das Concil von Trident mit dem Anathema belegt hat [2]). Eine sich selbst widersprechende Theorie ist also die Grundlage derjenigen gottesdienstlichen Handlung, welche den gesammten katholischen Cultus beherrscht und die ihn überwuchert hat.

Die Sache hat noch eine andere Seite. Der sinnige Gedanke älterer Lehrer, namentlich Augustin's, dass das Abendmahl eine Darstellung der Selbsthingabe der erlösten Gemeinde an Gott sei, wird von Gregor aufgenommen und so fortgesponnen, dass nur unter dieser Bedingung das Opfer der Messe versöhnende Wirkung habe. So verbindet sich das Thun der Gläubigen mit der Opferung Christi in der Messe, um das Werk der Sühne zu vollbringen. „Wir sollen, sagt er, Gotte tägliche Opfer der Thränen und tägliche Opfer seines Fleisches darbringen.“ Also werden beide Opfer, das Christi und das der Gemeinde, völlig auf dieselbe Linie gestellt. „Dann erst wird die Eucharistie für uns ein wahrhaftiges Opfer sein vor Gott, wenn wir selbst uns zum Opfer gemacht haben“ [3]). So wird die Wirkung des Messopfers zwar limitirt, aber in dieser Limitation wird doch die Realität davon sicher gestellt. Nun kann keine Rede mehr davon sein, dass es blos Erinnerung an das Opfer Christi sei. Es ist ein Opfer im eigentlichsten Sinne des Wortes, wirkt aber gemeinschaftlich mit den eigenen Genugthuungswerken der Gläubigen. Nun wird die Versöhnung zu einem fortwährenden Acte Gottes oder Christi einerseits — und der Menschen andererseits, die durch ihre Büssungen sich jenes Opfers

---

1) Pro nobis iterum per mysterium sacrae immolationis immolatur. dialogen 4, 58.

2) Sessio XXII. canones de sacrificio missae. 1 si quis dixerit, — quod offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandem dari, anathema sit.

3) Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus. Dialogen l. c.

würdig machen. Sowie das Messopfer das Opfer Christi am Kreuz nachahmt, so ahmt auch der Gläubige mit seinen Büssungen dasselbe Opfer nach; diese beiden Nachahmungen sind als eigentliche Opfer angesehen, welche die Versöhnung vollziehen. Beide bestärken die Macht der Kirche, die durch den Priester das Messopfer verrichtet, und die kirchliche Werkgerechtigkeit, wodurch die Gläubigen unter die Gebote der Kirche geknechtet werden, die Werkgerechtigkeit, die durch das asketische, das mönchische Leben geübt wird.

Ist der Begriff des Messopfers auf die genannte Weise festgestellt, so muss um so mehr der Gedanke der leiblichen Gegenwart sich geltend machen; denn die Opferung setzt ein zu Opferndes voraus, und so wächst nun beides immer mehr zusammen, leibliche Gegenwart, die bis zur Verwandlung sich steigert und wahrhaft versöhnendes Opfer, welches für alle möglichen Fälle und Nöthen wirksam verwendet wird.

Damit fällt zugleich die Nothwendigkeit des Geniessens des Abendmahles, der Communion weg; man kommt ja nicht, um zu empfangen, sondern um zu geben, d. h. zu opfern, und auf's Geben kommt es an, um des Segens der Handlung theilhaftig zu werden. So sind die bald aufkommenden Privatmessen die nothwendige Folge dieser Theorie. Der Rückfall in die paganische Religionssphäre ist dabei unverkennbar; es ist unter christlicher Aussenseite und mit christlichem Namen der heidnische Opfercultus erneuert. Sofern der Gläubige mit seinen Genugthuungswerken das Opfer Christi nachahmt, so liegt darin die treibende Kraft zu allerlei Kasteiungen, zu den Abtödtungen des mönchischen Lebens bis zu den Stigmatisationen herab. Darin wird in Betreff der damit verbundenen Werkgerechtigkeit der Rückfall in die jüdische Religionssphäre offenbar.

Sowie das Messopfer für alle möglichen Nöthen und Anliegen verwendet wurde, so besonders auch für die im Fegefeuer schmachtenden Seelen; diese Wendung gab Gregor der Sache, wodurch einestheils die Vorstellungen von der Tragweite des Messopfers ungeheuer gesteigert wurden, andererseits die Vorstellungen vom reinigenden Feuer eine sehr ansehnliche Verstärkung erhielten. Beides trug wesentlich bei zur Förderung der Macht der Kirche. Es ist ein merkwürdiges Zeichen der Zeit, dass die Vorstellung vom Fegefeuer, welches fortan im katholischen Leben solch eine hervorragende Stellung einnimmt, bei Gregor zunächst nur als Voraussetzung auftaucht, in problematischer Weise behandelt, und auf keine eigentliche Bibelstelle gegründet wird. In Antwort auf die Frage (in den Dialogen 4, 39), ob man annehmen müsse, dass es nach dem Tode ein Reinigungsfeuer (*ignis purgatorius*) gebe, beruft sich Gregor auf einige Bibelstellen, worin keine Spur von Andeutung des Fegefeuers zu finden ist. Er meint aber, dass man annehmen müsse, es gebe für gewisse leichtere Sünden ein dem jüngsten Gerichte vorangehendes Reinigungsfeuer wegen dessen, was der Herr sagt Matth. 12, 31. 32, woraus hervorgehe, dass gewisse Schulden in dieser Welt, andere in der zukünftigen Welt können erlassen werden. Was die Stelle 1 Kor. 3, 12—15 betrifft, so lässt er es völlig unentschieden, ob sie vom Feuer der Trübsal in diesem Leben oder

von der zukünftigen Reinigung müsse verstanden werden [1]). Im Grunde aber eignet er sich die letztere Auslegung der Stelle an, indem er ihr jedoch eine andere Wendung gibt, als welche sie bei Augustin hat. Er versteht nämlich Holz, Heu, Stoppeln, welche der eine auf das Fundament baut, von den kleinsten und leichtesten Sünden, welche durch das Feuer können vernichtet werden. Gold, Silber, kostbare Steine, welche der andere auf das Fundament baut, gelten ihm für grössere und härtere Sünden, die eben deswegen nicht können vernichtet werden [2]).

Nun trug man sich damals mit allerlei Geschichten von Todtenerscheinungen, wie denn seit geraumer Zeit der Tod, zumal in Italien und insbesondere in Rom, eine furchtbar grosse Ernte gehalten hatte. Gregor erklärte sich die häufigen Erscheinungen von Todten auf eine allerdings sinnige Weise: in demselben Maasse als die gegenwärtige Welt ihrem Ende sich naht, wird die zukünftige Welt von dieser Annäherung beeinflusst und offenbart sich in deutlicheren Kennzeichen [3]). Bei der in das Ungeheure wachsenden Bedeutung, welche man dem Messopfer beilegte, wurden die genannten Erscheinungen sehr bald in diesen magischen Kreis hineingezogen. So kommt Gregor zu dem offenen Geständniss, welches er mit mehreren auffallenden Beispielen belegt: „wenn nach dem Tode keine unvertilglichen Schulden vorhanden sind, so pflegt nach dem Tode die heilige Darbringung der heilbringenden Hostie vielen Seelen Hülfe zu schaffen, so dass bisweilen diese Seelen selbst sie zu verlangen scheinen“ [4]). Zugleich trug der umsichtige Gregor Sorge dafür, dass das Messopfer dem Eifer in Vollbringung der kirchlichen Busswerke, im Ergreifen des asketischen Lebens keinen Eintrag thue. Er geht davon aus, dass die heilbringende Hostie, die für die Todten dargebracht wird, immerfort nur insofern wirkt, als sie verbunden ist mit Büssungen der Lebenden, die das Messopfer für die Todten darbringen, wovon mehrere Beispiele angeführt werden; nur, fährt er fort, sei es besser und sicherer, dass jeder dasjenige selbt thue, wovon er hofft, dass andere nach seinem Tode es für ihn thun werden. Es lag darin die Aufforderung, sich dem asketischen Leben zu ergeben, mit allem, was damit zusammenhängt, und sie war um so wirksamer, als sie mit dem Siegel der höchsten Autorität der katholischen Kirche versehen war.

---

1) Quamvis hoc de igne tribulationis in hac vita nobis apposito possit intelligi, tamen si quis hoc de igne futurae purgationis accipiat, pensandum sollicite est etc.

2) In diese zwei Auslegungen Augustin's einerseits (S. 340), Gregor's andererseits, theilen sich fortan die katholischen Lehrer.

3) Dialog. 4, 51, quantum praesens seculum propinquat ad finem, tantum futurum seculum ipsa jam quasi propinquitate tangitur et signis manifestioribus aperitur.

4) Dial. 4, 55: si culpae post mortem insolubiles non sunt, multorum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adjuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum animae expetere videantur.

## Sechstes Capitel. Geschichte des Mönchthums. Benedict von Nursia und der Benedictinerorden.

Die in der katholischen Kirche waltenden Anschauungen und Grundsätze brachten es mit sich, dass das christliche Leben immer mehr einen asketischen, bestimmter gesagt, einen mönchischen Anstrich bekam. Es flüchtet sich in die Zellen der Mönche. Im Oriente verlor es seine ursprüngliche übertriebene Strenge und Härte, bestand aber fort in verschiedenen Formen. Justinian hatte es sich zum Grundsatz gemacht, das Mönchsleben zu begünstigen. Er erlaubte den Kindern, wider den Willen der Eltern in die Klöster zu ziehen, ebenso den Sklaven gegen den Willen ihrer Herren. Nur denjenigen öffentlichen Beamten, welche einige Zeit im Kloster verweilt hatten, gestattete er, den geistlichen Stand zu ergreifen. Er begünstigte das Cönobitenleben und traf Massregeln gegen das Herumschweifen der Mönche. Im Abendlande nahm das Mönchthum einen bedeutenden Aufschwung; es befestigte sich innerlich und dehnte sich äusserlich aus. Es stand nämlich im Abendlande der Mann auf, der berufen war, einen neuen Wendepunkt in der Geschichte des Mönchthums zu bilden.

Das Leben Benedict's von Nursia ist von Gregor I. im zweiten Buche der Dialogen beschrieben worden, vielfach vermischt mit legendenartigen Zügen, worin sich der Charakter der Zeit und die grosse Verehrung, die Benedict genoss, abspiegeln. Für die weitere Geschichte des Ordens sind Hauptquellen, die *annales ordinis Benedicti* von Mabillon und Martene 1703—1739 herausgegeben, bis 1157 reichend, die *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti* von D'Achery und Mabillon 1668—1701 herausgegeben, bis 1100 reichend.

Benedict, geboren 480, im Schoosse einer geachteten Familie [1]) in Nursia in Umbrien (im ducatus Spoleto, später zum Kirchenstaat gehörig), von den Eltern nach Rom geschickt, um die Wissenschaften zu erlernen, fand grosses Missfallen an den ausgelassenen Sitten der Lehrer sowohl als der Zöglinge und gab daher das Studium auf. Er zog sich in eine Wildniss zurück in der Nähe von Neapel und lebte als Einsiedler. Eine grosse heftige Versuchung zur Wollust überwand er für immer, indem er sich nackt in Dornen und Disteln herumwälzte. Der Ruf seiner heroischen Frömmigkeit bewirkte, dass die Mönche eines benachbarten Klosters, die ihren Prior verloren hatten, den heiligen Einsiedler baten, dessen Stelle zu übernehmen. Das war der entscheidende Wendepunkt in seinem Leben. Nachdem er die Mönche durch seine Strenge abgestossen, zog er sich wieder in die Einsamkeit zurück. Doch war in ihm der Trieb zum Regieren und Wirken erwacht, der fort und fort genährt wurde durch die vielen Leute, welche angezogen durch den Ruf seiner Frömmigkeit und durch die Wunder, die man von ihm erzählte, sich in seiner Nähe an-

1) Liberiori genere exortus.

siedelten, um unter seiner geistlichen Leitung ein gottgeweihtes Leben zu führen. Bald konnte er zwölf Klöster stiften. Manche Römer von Adel übergaben ihm ihre Söhne zur geistlichen Erziehung. Wie hatte sich seit Hieronymus die Stimmung in Italien das Mönchthum betreffend geändert! Die Zeiten waren aber auch völlig andere geworden. Rom war fünfmal eingenommen, ein paar Male geplündert worden; das weströmische Reich hatte ein Ende genommen; die Ostgothen beherrschten Italien. Die alte Welt sank in den grossen Erschütterungen zusammen. So wie zu des Hieronymus Zeit die Töchter aus den edelsten Familien Rom's mit Eifer das asketische Leben ergriffen, so sah man jetzt junge adelige Römer mit einander wetteifern in derselben Lebensweise, die so ganz der düstern, durch die öffentlichen Unglücksfälle hervorgerufenen Stimmung entsprach. Als Streitigkeiten mit einem benachbarten Priester Benedict bewogen, die bisherige Stätte seines Wirkens zu verlassen, zog er sich auf einen Berg zurück, wo das alte *castrum Cassinum* lag, und gründete daselbst auf den Trümmern eines Apollotempels ein einfaches Kloster, woraus später die prächtige Abtei *Monte-Cassino* geworden ist. Im Jahr 529 führte er daselbst seine Mönchsregel ein [1]). Die grosse Ausbreitung, die sie fand, der Umstand, dass sie das Muster wurde für alle folgenden Mönchsregeln des Abendlandes, lassen es als nöthig erscheinen, sie zum Gegenstande einer besonderen Betrachtung zu machen.

Die Regel hebt an mit einigen Ermahnungen, welche dazu bestimmt sind, den wahren Begriff des Mönchslebens den Gemüthern einzuprägen. An der Spitze des Ganzen steht die Rückkehr zum Gehorsam gegen Jesum, von dem der Mensch durch Ungehorsam sich abgewendet. Wer dem eigenen Willen entsagt, um dem Herrn Jesu Christo zu dienen, der ergreift die starken Waffen des Gehorsams.

Wenn Jemand sich meldet, um in das Kloster aufgenommen zu werden, so muss man ihm den Eintritt erschweren. Während mehrerer Tage lässt man ihn allerlei Demüthigungen und Anfechtungen erfahren, um seinen Glauben zu prüfen, worauf er aus dem Zimmer der Gäste in das der Novizen geführt wird. Einer der älteren Mönche begibt sich zu ihm und beschreibt ihm mit lebhaften Farben die Schwierigkeiten des Weges, der zu Gott führt. Beharrt er auf seinem Entschlusse, so kann er im Kloster bleiben; man liest ihm die Mönchsregel vor — wieder nach sechs Monaten, nach vier Monaten. Ist man überhaupt mit ihm zufrieden, so wird er der Aufnahme für würdig erklärt. Er gibt sein Vermögen den Armen oder dem Kloster. Er schreibt oder lässt eine Bittschrift schreiben, in welcher er Gott und den Heiligen verspricht, seine Mönchsgelübde zu halten: *stabilitas loci* (nicht umherzuschweifen), *conversio morum* — dabei wird kein besonderes Gelübde der *castitas* abgelegt, sondern es wird an einem anderen Orte nur gesagt, der Mönch solle die Keuschheit lieben (c. 4), *obedientia* gegen den Abt. Er wiederholt diese Gelübde im Bethause (*oratorium*) des Klosters vor der versammelten Brüderschaft.

---

1) Bei Lucas Holsteinius im codex regularum monasticarum Rom 1661, sodann bei Calmet mit einem weitläufigen Commentar versehen. Paris 1734—1750.

Er legt seine Bittschrift auf den Altar, unter welchem die Reliquien der Heiligen ruhen, damit auch sie Zeugen seines Versprechens seien. Er wirft sich darauf zu den Füssen jedes anwesenden Bruders nieder und bittet jeden, für ihn zu beten. Er legt seine weltliche Kleidung ab und empfängt das Ordensgewand, dessen Hauptbestandtheile eine *tunica* und eine *cuculla* oder *cucullus* sind[1]). Wenn Eltern von Adel ihre Kinder dem Kloster übergeben wollen, so machen sie die Bittschrift und wickeln sie nebst der Hand des Kindes in den Zipfel des Altartuches; das geschah auch, wenn nichtadelige Eltern ihre Kinder dem Kloster übergaben.

Von dem Augenblicke der Aufnahme an nimmt der Mönch Theil an allen gottesdienstlichen Uebungen. Sie sind, wie zu erwarten, sehr ausgedehnt. In Zeit von vierundzwanzig Stunden versammeln sich die Brüder siebenmal in der Kirche zu den sieben kanonischen Stunden, nach Psalm 119, 164: siebenmal des Tages habe ich dein Lob gesungen, — in der Nacht zwei Stunden nach Mitternacht nach Psalm 119, 62: nach Mitternacht stehe ich auf, dir zu danken für deine gerechten Gebote. Die Pausen zwischen den sieben gottesdienstlichen Stunden sind zum Theil der Handarbeit gewidmet, d. h. der Gewerbsarbeit oder dem Ackerbau — zum Unterhalte des Klosters; Alles, was verkauft wird, soll zu einem ungewöhnlich niedrigen Preise verkauft werden. Die Regel dringt mit vielem Eifer auf Arbeit, denn sie sagt: der Müssiggang ist eine Pest der Seelen. Gewöhnlich werden die vier ersten Stunden des Tages der Handarbeit gewidmet, — es folgen zwei Stunden, für das Lesen der heiligen Schrift oder der Schriften der katholischen Lehrer bestimmt, — dann wieder Handarbeit bis zum Mittagessen. — Nach dem Mittagessen einige Ruhe; darauf wiederum Arbeit bis zum Nachtessen, nun nochmals Arbeit, darauf Schlafen, angethan mit denselben Kleidern wie am Tage. Der Abt oder seine Untergebenen durchwandern während des Tages das Kloster, um nachzusehen, ob alle bei der ihnen angewiesenen Arbeit fleissig sind. Was die Nahrung betrifft, so wird sie abwechselnd von den Mönchen selbst bereitet. In der Regel sollen nur die Kranken Fleisch geniessen, die anderen blos Gemüse, Fische, Eier, Früchte; während der Sommerarbeiten sind die ausgetheilten Portionen grösser als gewöhnlich. Wein erlaubt die Regel aus Herablassung zu dem ausgearteten Geschlecht, da die alten Väter keinen Wein getrunken hätten. Während der Mahlzeit liest einer der Brüder aus der Schrift oder katholischen Schriftstellern vor; die grösste Stille herrscht während der Mahlzeit. In der grossen Fastenzeit wird nur einmal des Tages gegessen. Die Vergehungen betreffen zum Theil sehr kleinliche Dinge und Aeusserlichkeiten in Beobachtung der minutiösen

---

1) Die Cuculla war ursprünglich eine Kopfbedeckung in Form einer Caputze, wie sie die Kinder trugen und hiess auch Caputze. Später wurde die Cuculla zu einem von allen Seiten geschlossenen, bis auf die Knöchel reichenden Mantel, der nur oben eine Oeffnung hatte, um ihn über den Kopf anziehen zu können, daher auch casula und cappa genannt. Noch später wurde die Cuculla an den Seiten geöffnet und mit Aermeln versehen. Benedict gab weislich darüber keine ins détail gehende Verordnungen. (S. c. 55 der Regel und dazu Calmet. Tomus II S. 152 etc. Du Cange s. v.

Vorschriften, wofür gewisse zum Theil empfindliche Strafen bestimmt sind. Frecher Ungehorsam, Hochmuth und Verhalten gegen die Oberen, Murren u. s. w. werden noch härter bestraft. Die Strafen durchlaufen verschiedene Grade, von der Ermahnung *in secreto* zur Censur vor allen Brüdern, Entziehung der Nahrung, Excommunication, Schlägen, Ausstossung aus dem Kloster. Der Excommunizirte, der von allem Umgang mit den Brüdern ausgeschlossen ist, wirft sich, während die Brüder im Bethause versammelt sind, vor der Thüre desselben auf die Erde, und insbesondere vor jedem der Austretenden, — und wiederholt diese Acte der Demüthigung, so lange es der Abt für gut findet.

Von besonderer Wichtigkeit sind die den Abt betreffenden Verordnungen. Er wird von der ganzen Brüderschaft gewählt; es sollen nur die besten und frömmsten gewählt werden. Denn er ist der Stellvertreter Christi; auf ihn geht das Wort des Herrn: wer euch hört, der hört mich. Gehorsam gegen den Abt ist daher die erste Pflicht des Mönches. Das dritte Mönchgelübde betrifft zunächst das Verhältniss zum Abte. Niemand darf ihm widersprechen, nicht einmal ohne seine Erlaubniss sich in seiner Gegenwart niedersetzen. Dieselbe Ehrfurcht wird den anderen Vorgesetzten erwiesen. Es wurden für den Abt besondere, aber allerdings sehr weise Vorschriften gegeben. Er soll nichts lehren, oder befehlen, was den Geboten Christi zuwiderlaufe. Er soll eingedenk sein, dass er von seiner Lehre und Leitung einst im Gerichte Rechenschaft ablegen müsse. Er soll das Gute und Heilige mehr durch sein Thun als durch seine Worte lehren. Er soll sich hüten, dass er nicht andere lehrend selbst verwerflich werde. Er soll keinen Unterschied machen zwischen Mönchen, die als Freie und denjenigen, die als Unfreie (Leibeigene) in das Kloster getreten sind [1]). Denn in Christo sind wir alle Eins, und unter demselben Herrn leisten wir denselben Kriegsdienst. Bei Gott ist kein Ansehen der Person; nur das begründet vor ihm einen Unterschied, wenn wir reicher an guten Werken und demüthiger vor ihm erfunden werden. Hier erscheint das Mönchthum als Princip der Milderung der geselligen Ungleichartigkeit. Der Abt soll gegen Alle dieselbe Liebe beweisen. Er strafe die Laster gleich vom Anfang ihres Entstehens an und gedenke des Priesters Eli und dessen Söhne. Er möge recht bedenken, was für ein schweres Geschäft es ist, Seelen zu leiten. Er beklage sich nicht wegen geringen Vermögens (*de minore forte substantia*), eingedenk der Worte des Herrn: trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen, und: nichts fehlt denjenigen, die ihn fürchten [2]). Mit den Excommunizirten soll er wie ein weiser Arzt umgehen, gleich dem Hirten, der neunundneunzig Schafe zurückliess, um das eine verlorene zu suchen.

Unter solcher Leitung soll die mönchische Tugend eingeübt werden. Von Vollkommenheit ist keine Rede. Benedict gesteht, dass er nur den Anfang der Bekehrung herbeizuführen beabsichtige.

---

1) Non praeponatur ingenuus ex servitio convertenti c. 2.

2) Nihil deest timentibus eum.

Es gibt zwölf Grade der Demuth. Der Mönch soll immer Gott vor Augen haben und seiner Gebote allezeit gedenken; diess ist der erste Grad der Demuth; aber schon vorher c. 5 wird der Gehorsam als der erste Grad der Demuth aufgestellt, — der Mönch soll nicht seinen Willen lieben, sondern den Willen dessen erfüllen, der da gesagt: ich bin nicht gekommen, zu thun meinen Willen. Er soll aus Liebe zu Gott seinen Vorgesetzten Gehorsam leisten. In diesem Gehorsam soll er Ungerechtigkeit und harte Behandlung ertragen, — er soll seinem Obern alle seine bösen Gedanken beichten. Er soll zufrieden sein, wenn man ihm die niedrigste Arbeit aufträgt, — er soll sich überdiess als unnützer Knecht ansehen. Er bekenne sich nicht nur als der unwürdigste unter seinen Brüdern, sondern er halte sich auch dafür. — Er soll nur reden, wenn er gefragt wird. — Er sei nicht zum Lachen geneigt. — Er zeige immer seine Demuth; er gehe einher mit geneigtem Haupte, die Augen auf die Erde gerichtet, zu jeder Stunde sich wegen seiner Sünden anklagend. Es soll ihm immer so zu Muthe sein, als wenn er jetzt vor dem furchtbaren Gerichte Gottes erscheinen müsste, er soll dazu sagen: Herr, ich bin nicht werth, meine Augen gegen Himmel aufzuheben. Wenn der Mönch alle diese Stufen der Demuth erstiegen hat, wird er bald zu jener Liebe Gottes gelangen, welche als die vollkommene die Furcht austreibt, und durch welche er Alles, was er früher nicht ohne Furcht beobachtete, ohne Mühe, wie von Natur zu beobachten anfangen wird, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christo, aus Kraft der guten Gewohnheit und aus Freude an den Tugenden, welche der Herr seinem von Sünden reinen Knechte einflössen will. — Hier scheint der gesetzliche Standpunkt, der das ganze Mönchsleben beherrscht, überwunden zu sein. Das Ziel der evangelischen Freiheit wird im Auge behalten. Allein die ganze Einrichtung des Mönchslebens war nicht dazu geeignet, die Gemüther diesem Ziele entgegenzuführen, sie wurden in knechtischer Furcht erhalten sowie in Werkgerechtigkeit. Die gesetzliche Richtung wurde durch das Messopfer bestärkt und befestigt. Das Alles passte einigermassen zur Stufe der Bildung, worauf die Germanen standen.

Hier sollen noch einzelne specielle Züge angeführt werden. Bei den ersten Benedictinern findet man keine Spur von eigentlich wissenschaftlicher Thätigkeit. Die Regel verpflichtete durchaus nicht dazu, sondern nur zum Lesen, wodurch allerdings Sinn für wissenschaftliche Beschäftigung konnte geweckt werden. Cassiodor führte, wie wir gesehen, den Anfang dazu ein in dem von ihm gestifteten Kloster; worauf auch die Benedictiner diese Richtung einschlugen. Da der Hang zum Klosterleben in dieser Zeit so mächtig war, da die Regel Benedict's diesem Hange die angemessene Befriedigung gab, da sie ein Heil- und Schutzmittel war gegen manche Auswüchse des Mönchslebens, insbesondere gegen das Umherschweifen der Mönche, so verbreitete sich die genannte Regel in Italien, Gallien, Spanien, verdrängte andere Mönchsregeln und gab dem abendländischen Mönchsleben mehr Einheit. Doch waren die Klöster geraume Zeit noch völlig unabhängig von einander. Wie zahlreich sie wurden, wie später ein fester Verband zwischen ihnen entstand, wie Vieles

sie geleistet für die Civilisation Europa's, für Erhaltung der heiligen Schrift, der Werke der alten Classiker und der Kirchenväter, wie sie in vielen Gegenden des westlichen Europa das Land urbar gemacht, wie sie sehr wirksame Missionare wurden, das soll später noch zur Sprache kommen. Monte Cassino wurde 589 von den Longobarden zum ersten Male zerstört, 720 wieder aufgebaut durch Petronax aus Brescia, der auch Abt wurde. — Von Anfang an gab es auch Nonnenklöster, die nach der Regel Benedict's eingerichtet waren, befindlich in der Nähe der Mannsklöster, und so, dass Mönche und Nonnen im Chor zusammentrafen; welcher Gebrauch später aufhörte. Scholastica, die Schwester Benedict's, ist die Stifterin der Benedictinernonnen.

Von Bedeutung sind die Verhältnisse der Mönche zur Weltgeistlichkeit. (S. S. 403). Da man das Mönchsleben als die Vollkommenheit des christlichen Lebens ansah, so hatte man bald angefangen, die Geistlichen aus den Mönchen zu wählen. Der Widerstand der strengeren Mönche dagegen, sich darauf gründend, dass die mönchische Demuth mit der geistlichen Würde unverträglich sei, hatte bald aufgehört. Der Mönchstand wurde als Vorbereitung auf den geistlichen Stand angesehen. Die Forderung des Cölibats sollte die Kleriker den Mönchen gleichstellen. — Von ihrem Ursprunge an waren die Klöster unter der Aufsicht der Bischöfe ihres Sprengels gewesen. Die Bischöfe schickten in die Klöster die zur Verrichtung des Gottesdienstes nöthigen Priester, diese lebten in den Klöstern, genährt und gekleidet auf Kosten der Congregation. Es gab aber Klöster, welche nicht einmal beständig Priester bei sich hatten. Es geschah nun, dass Bischöfe ihr Ansehen missbrauchten. Daher in Africa einige Klöster in ein Unterthänigkeitsverhältniss zu einem entfernten Bischof, z. B. zum Bischof von Carthago traten. In Italien erklärten sich mehrere Synoden für Beibehaltung der alten Sitte, dass die Klöster den Bischöfen ihrer Sprengel unterworfen sein sollten. Aber in Verbindung mit dem Bischof von Rom nahmen sie die Klöster in Schutz gegen die Bedrückungen von Seiten der Bischöfe und verboten diesen jegliche Einmischung in die eigentlichen *interiora*. — Benedict that einen Schritt, um die Klöster von den Bischöfen unabhängig zu machen. Es sollten vom Abt aus der Zahl der Mönche einige zu Priestern und Diakonen gewählt werden, welche nun die geistlichen Functionen zu verrichten hatten, wobei Benedict ihnen einzuschärfen gebot, sie sollten sich wegen ihrer geistlichen Würde nicht überheben und den Gehorsam unter die Regel nicht vergessen.

## Zweite Abtheilung.

### Die Kirche unter den germanischen Völkern und in Grossbritannien [1].

Die neuen Entwicklungen der katholischen Kirche, die wir bis dahin betrachtet haben, werden den germanischen Völkern angeeignet. Diese sind die Erben der altkatholischen Kirche, mit ihren Vorzügen und Mängeln, mit ihren Tugenden und ihren Fehlern, mit den grossen Wahrheiten, welche die Kirche vertritt, so wie auch mit den Irrthümern, in die sie hineingerathen ist, mit ihrer Grösse und ihrem Verfalle. Es ist insbesondere das lateinische Christenthum, welches zu den genannten Völkern übergeht, unter ihnen sich Geltung verschafft. Unter diesem Joche verlebten sie ihre religiöse Jugend, verleben noch manche derselben ihr späteres Alter. Wir haben uns übrigens in der vorstehenden Darstellung schon mit einigen dieser Völker beschäftigt, deren Geschichte in die des römischen Reiches besonders verflochten ist.

### Erstes Capitel. Verbreitung des Christenthums unter den germanischen Völkern auf dem Continente von Europa.

Am Anfange der Periode war die im Jahr 375 begonnene Völkerwanderung noch nicht beendigt, sie wurde es erst seit dem Einzuge der Longobarden in Italien 568. Inmitten grosser Bewegungen und Umwälzungen fassen die germanischen Völker auf dem Boden des römischen Reiches festen Fuss, und das Christenthum gründet seine Herrschaft unter einem Theile derselben, und zwar so, dass mehrere zunächst dem Arianismus zufallen, später aber zur katholischen Kirche übertreten. Man kann aber kaum sagen, dass der Bischof von Rom unter ihnen Suprematrechte ausübt. Nur unter einem dieser Völker gründet er eine eigentliche Herrschaft, die nun im achten Jahrhundert durch Missionäre dieses Volkes auf den Continent von Europa verpflanzt wird.

Das interessanteste der neu gestifteten Reiche ist das der Ostgothen, welches einen Theil von Italien, Illyrien, Dalmatien, Helvetien, Rhätien, Pannonien (einen Theil von Steyermark, Kärnthen, Krayn, Ungarn), Vindelicien (einen Theil von Schwaben, Bayern, Salzburg), Noricum (Ober- und Inneröstereich, einen Theil von Steyermark, Krayn, Bayern und Salzburg) umfasste, gestiftet durch Theoderich, der von 493 bis 526 regierte, der bedeutendste germanische König in dieser Zeit, gross als Feldherr, Gesetzgeber, Regent, Administrator, Freund und Pfleger der Wissenschaften, eifrig bemüht um die Wohlfahrt und das Gedeihen seiner Unterthanen, in allen seinen civilisatorischen Bestrebungen trefflich unter-

1) Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, 2 Bände 1846. 1848, leider unvollendet. — Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, bis jetzt 2 Bände, 1867. 1869. Die Quellen und Bearbeitungen, betreffend die Kirche in Grossbritannien, sind bereits genannt worden.

stützt von seinem Geheimschreiber oder Minister Cassiodor (S. 443), übrigens arianisch gesinnt mit sammt seinem Volke, aber aus Grundsatz sowohl als aus Politik gegen seine katholischen Unterthanen, die alten Bewohner des Reiches, tolerant und gerecht. Seinen weitherzigen Grundsatz, dass wir die Religion nicht befehlen können, weil Niemand kann gezwungen werden, wider seinen Willen zu glauben, haben wir schon angeführt. Theoderich's Tod (526) gab das Zeichen zu unheilvollen Verwicklungen, die mit der Zerstörung des ostgothischen Reiches endigten (553) [1]. Als im Jahr 568 die Longobarden (eigentlich Langobarden) nach Italien herabgestiegen, eroberten sie zunächst die Pogegenden und dehnten sich darauf gegen Süden hin aus; doch blieben die Landschaften von Rom und Neapel, die Südspitze von Italien und Sicilien in den Händen von Byzanz. Diess ist der Anfang der Getheiltheit Italiens, die erst seit wenigen Jahren aufgehört hat [2]. Da nun die Longobarden bei der Eroberung meistentheils Arianer waren, so sah sich die römische und katholische Bevölkerung in ihrem katholischen Glauben bedroht, denn die Longobarden waren im Verhältniss zu den fein gesitteten Ostgothen roh und ungeschlacht [3]. Die Königin Theodelinde, die fromme katholische Gemahlin Königs Autharis, kam der bedrängten Kirche zu Hülfe; sie fand selbst Unterstützung bei Gregor dem Grossen. „Das römische Kirchenhaupt ward Einheitspunkt der nationalen Interessen [4], der nationalen Bedeutung der Romanen.“ Erst unter König Grimoald, † 671, wurden alle Longobarden katholisch; das byzantinische Italien war es immer gewesen. Die Burgunder, zuerst katholisch, dann Arianer, traten 517 wieder zur katholischen Kirche über, worauf die Franken und die Ostgothen sich in ihr Reich theilten (534). Die Sueven in Spanien traten unter König Theodemir I. (550—569) vom Arianismus zur katholischen Kirche über, ebenso die Westgothen in Spanien, unter König Reccared 589, auf der Kirchenversammlung zu Toledo. Im Jahr 534 wurde das arianische Vandalenreich in Nordafrica durch Belisar zerstört, das ganze von den Vandalen besetzte Land unter die Herrschaft des byzantinischen Kaisers zurückgebracht, die katholische Kirche, deren Mitglieder, Geistliche und Laien, unter den Vandalen Unsägliches erlitten, wieder hergestellt, bis Nordafrica 707 den siegreichen Waffen der Araber erlag.

Unmittelbar nach Attila's Tode, vom Jahre 453 bis 482 zeichnete sich in Noricum Severin, wahrscheinlich aus Italien gebürtig, durch seine geistliche Wirksamkeit aus, daher der Apostel von Noricum genannt. In dieser Provinz des römischen Reiches war zwar schon seit geraumer Zeit das Christenthum eingeführt worden; so fand Severin überall in jenen Ländern Christenthum vor, und zwar katholisches bei den alten Einwoh-

---

1) Manso, Geschichte des ostgothischen Reiches in Italien. 1824.

2) Weitzsäcker, Artikel Longobarden in der Realencyklopädie.

3) Gothorum laus est civilitas custodita sagten die Römer unter Theoderich und Amalasunta. Jornandes sagt von ihnen: pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt, Graecisque prope consimiles.

4) Wie zu den Zeiten Friedrichs I.

nern des Landes, arianisches bei den eingewanderten Germanen, insbesondere bei den Rugiern. Um nach verschiedenen Seiten hin wirken zu können, nahm er seinen Wohnsitz in der Gegend von Fabiana, einer Stadt an der Donau, unweit vom heutigen Poechlarn. Daselbst gründete er eine Zelle, d. h. eine Art von mönchischer Niederlassung in freier Weise, viele Schüler um sich sammelnd, denen er als leuchtendes Vorbild christlicher Tugend und besonders asketischer Tugend vorstand. Eine solche Zelle oder klösterliche Niederlassung gründete er auch bei Wien auf dem Kahlenberge, bei Passau und noch an anderen Orten. In der grössten Abtödtung lebend, übte er grosse Gewalt über die Gemüther. Von allen Seiten wendete man sich an ihn mit Bitten um Rath, Belehrung, auch um Heilung von Krankheiten; denn er wurde noch bei Lebzeiten als Wunderthäter verehrt, wollte aber nicht dafür angesehen sein. Er hat wesentlich zum Sturze des Arianismus, zur Befestigung der katholischen Kirche, zur Ausbreitung und Befestigung des Mönchthums beigetragen [1]).

Ein Ereigniss von ungeheurer Wichtigkeit für die weiteren Schicksale des Christenthums, des katholischen insbesondere, war die Bekehrung der Franken [2]), seit dem Siege über den römischen Feldherrn Syagrius (486) in Gallien festgesetzt, unter ihrem Könige Chlodowich, aus dem Geschlechte der Merowinger. Sie fanden in Gallien Christenthum und zwar katholisches vor. Ihre Feinde, die Burgunder, waren Arianer; die Alemannen [3]), ebenfalls Feinde der Franken, waren noch Heiden. Es geschah nun bald nach der Einwanderung, dass katholisches Christenthum theilweise Eingang bei den Franken fand. Chlodowich selbst heirathete eine katholische Königstochter, Clothilde (Crotechildis), aus burgundischem Geschlechte, die es sich zur ernsten Aufgabe machte, ihren Gemahl zur Annahme des katholischen Bekenntnisses zu bewegen; sie bearbeitete das Gemüth Chlodowich's in diesem Sinne. Mittlerweile erhoben sich die kriegerischen Alemannen, welche die Gegenden des Oberrheines und einen Theil der Schweiz inne hatten. Sie überfielen die Franken (496) in der Gegend zwischen Köln und Aachen [4]). Im Getümmel der Schlacht, als der Sieg sich auf die Seite der Alemannen neigte, rief der bis zu Thränen gerührte Chlodowich Jesum, den Chlothilde den Sohn des lebendigen Gottes nennt, um Hülfe an und gelobte ihm, wenn er ihm den Sieg über die Feinde verschaffe, sich auf seinen Namen taufen zu lassen. „Ich sehe, dass meine Götter keine Gewalt haben, da sie ihren Anhängern nicht zu Hülfe kommen. Nun flehe ich dich an und wünsche, an dich zu glauben,

1) S. den Artikel Severin in der Realencyklopädie, wo die Quellen und die Literatur weitläufig angegeben sind.

2) S. S. Gregorii Florentii Gregorii episcopi Turonensis historiae ecclesiasticae Francorum libri decem. (Zuletzt bei Migne). — Loebell, Gregor von Tours und seine Zeit 1839.

3) S. Stälin, Wirtembergische Geschichte 1. Theil 1841. — Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland, besonders in Wirtemberg. 1837.

4) Ob bei Zülpich (Tolbiacum) scheint zweifelhaft. Gregor von Tours gibt gar keine Oertlichkeit an 2, 30.

nur um meiner Feinde los zu werden“ [1]). Darauf wurden die Alemannen in die Flucht geschlagen; als sie sahen, dass ihr König getödtet worden, unterwarfen sie sich dem Chlodowich, indem sie zu ihm sagten: schone des Volkes, schon sind wir dein [2]). Er gebot sogleich Einstellung aller Feindseligkeiten und nahm die Unterwerfung des tapfern Volkes an. Alemannien hörte damit auf, ein eigenes Reich zu bilden, es wurde dem fränkischen Reiche einverleibt. Clothilde, welcher der König nach seiner Heimkehr das Vorgefallene mittheilte, liess heimlich Remigius, Erzbischof von Rheims kommen, der dem Könige sehr zusprach, er solle seinen Göttern entsagen. „Dich höre ich gerne an, entgegnete Chlodowich, doch will mein Volk seine Götter noch nicht verlassen, aber ich werde zu ihm reden nach deinem Worte.“ Doch das war nicht nöthig, das Volk erklärte sich bereit, seinen Göttern zu entsagen und dem Gotte zu folgen, den Remigius als unsterblich verkündigt. Sogleich liess nun der hocherfreute Bischof Alles zur Taufe vorbereiten. Die Kirche zu Rheims wurde schön geschmückt, behangen mit Teppichen, erfüllt mit dem Glanz der Lichter und dem Dufte köstlichen Weihrauchs. Der Taufaltar war mit wohlriechendem Balsam übergossen. Als der König die Taufe empfing, sagte ihm Remigius: „beuge in Sanftmuth deinen Nacken, Sicamber. Bete an, was du verbrannt; verbrenne, was du angebetet hast“ [3]). Dreitausend Franken empfingen zu gleicher Zeit die Taufe. Aber ein Theil des Heeres blieb der alten Religion getreu, sagte sich von Chlodowich los, wie er befürchtet hatte, und begab sich unter die Oberhoheit eines seiner Vettern (kehrte jedoch später zu Chlodowich zurück).

Man hat behauptet, politische Beweggründe hätten den König zur Annahme des Christenthums und insbesondere des katholischen bewogen, um nämlich sich auf einen besseren Fuss zu den alten Einwohnern des Landes zu stellen, um unter dem Vorwande religiösen Eifers die arianischen Germanen bekriegen zu können. Doch das letzte hätte er immerhin thun können. Zudem musste er den Eindruck auf das Heer befürchten. In der That hatte ihn diese Erwägung anfangs nicht ohne Grund bedenklich gemacht, und was das erste betrifft, so zeigt das Beispiel des ostgothischen Königs Theoderich, dass es nichtkatholischen Fürsten möglich war, mit den katholischen Unterthanen auf gutem Fusse zu stehen. Indessen soll keineswegs geläugnet werden, dass ein politisches Moment in der Bekehrung Chlodowig's enthalten ist. Nur muss man sich das Verhältniss desselben zum Christenthum nicht denken wie dasjenige Napoleon's zu dem Islam während des Feldzuges in Aegypten, wo er aus rein militärischen Rücksichten sich stellte, als ob er im Begriff sei, sich zum Propheten aus Mekka zu bekennen. Chlodowich glaubte alles Ernstes an den Sohn Gottes, seitdem er auf sein Gebet bei ihm Hülfe gegen seine Feinde gefunden hatte. Dass er nach wie vor grausam, hinterlistig war, kein

---

1) Tantum ut eruar ab adversariis meis. Naives Geständniss!

2) Ne amplius, quaesumus, populus pereat, jam tui sumus.

3) Greg. Tur. 2, 31. Mitis depone colla, Sicamber. Adora quod incendisti, incende quod adorasti.

ttel scheute, um zu seinen Zwecken zu gelangen, dass das Christenthum n ihm als Deckmantel seiner Eroberungslust gebraucht wurde, das beeist nicht, dass das Bekenntniss des christlichen Glaubens, das er abgte, blos ein erlogenes, erheucheltes war; es zeigt nur soviel, dass sein hristenthum auf sehr niedriger Stufe stand, worüber man um so weniger ich wundern kann, da auch die Geistlichkeit keine bessere Gesinnung kund gab. Einen schlagenden Beweis davon gibt die Art, wie Gregor von Tours 2, 40 bei Erzählung der Schandthaten Chlodowich's sich äussert, „dass Gott täglich seine Feinde vor ihm niederstreckte, weil er mit aufrichtigem Herzen vor ihm wandelte und that, was wohlgefällig war in Gottes Augen," womit er natürlich nicht sagen will, dass diese Gräuelthaten dem Herrn angenehm waren, sondern dass Chlodowich gut katholisch gesinnt war, die Zwecke der katholischen Kirche förderte, und dass deswegen Gott ihm seine Anschläge gelingen liess. Immerhin aber läuft die Sache darauf hinaus, dass Gott um des guten Zweckes willen jene Gräuelthaten mit günstigem Erfolge krönte. Der politische Gesichtspunkt verdrängte den religiös-ethischen und nahm zugleich die Gestalt des letzteren an.

Es gibt gewisse Ereignisse in der Geschichte, in welchen Gottes Finger mit unverkennbarer Deutlichkeit hervortritt. Ein solches ist der Sieg der Franken über die Alemannen und die Bekehrung Chlodowich's zum Christenthum. Hätten die Alemannen gesiegt, so würden sie das Christenthum in furchtbare Gefahr gebracht haben. Denn sie waren wüthende Feinde des Christenthums und hingen mit grossem Eifer an ihrer heidnischen Religion. Die Schlacht bei Zülpich befestigte die fränkische Ansiedelung in Gallien, die damit verbundene Bekehrung Chlodowich's machte die Franken zur Schutzmacht des katholischen Christenthums gegen die germanischen Völker, die theils noch Heiden, theils dem arianischen Bekenntniss zugethan waren. Sie erwiesen sich später auch als Schutzmacht des Christenthums gegen die von Spanien her in Gallien eindringenden Araber, die der tapfere Karl Martell bei Poitiers schlug (732). Dadurch wurde vom Christenthum eine ungeheure Gefahr abgewendet.

Die Bekehrung Chlodowich's und seiner Franken war vor allem wichtig für die Stellung dieses Volkes gegenüber den alten gallischen Einwohnern des Landes. Beide Völker konnten sich nun besser zu einem Volke verschmelzen. Der König setzte nun seine Eroberungen fort. Die Westgothen unter ihrem König Alarich hatten einen grossen Theil des südlichen Galliens inne. Chlodowich urtheilte: „es ist mir lästig, dass diese Arianer einen Theil Galliens inne haben. Lasst uns sie überwinden und ihr Land erobern" (Gregor 2, 37). Alarich fiel 507 in der Schlacht bei Poitiers, die Westgothen wurden in Gallien auf Guyenne und Languedoc beschränkt. Chlodowich machte sich auch an die Burgunder. Nachdem er den Sohn des Königs Sigbert beredet hatte, den eigenen Vater zu tödten, tödtete er den Vatermörder und bemächtigte sich seines Königreiches Das bei Chlodowich's Tode (511) schon bedeutend erweiterte Reich de Franken dehnte seitdem seine Grenzen noch weiter gegen Osten au c. 528 wurden die Thüringer und Bayern unterworfen. Das fränkisc

ich war seit dem Untergang des ostgothischen in Italien, später des stgothischen in Spanien das bedeutendste germanisch-romanische Reich Europa. Seitdem die merovingischen Könige in Schlaffheit und Unthäkeit versanken, erhoben sich, wie gerufen, um die wankende Macht zu ten, die fränkischen Majordomen. Pipin von Heristall (Schloss an der sel) durfte sich seit 687 *dux et princeps Francorum* nennen und erwies h durch die That als solchen.

## Zweites Capitel. Die britannischen Inseln

rden die zweite grosse Schutzmacht des katholischen Christenthums. e Franken waren hauptsächlich die politische, militärische, Grossbritann die geistige Schutzmacht der Kirche, der Feuerheerd der Missionen. England breitet sich neben dem altkatholischen das römisch-katholische ristenthum aus. Es entsteht ein zum Theil blutiger Kampf zwischen iden Formen des Katholicismus, wobei die römische den endlichen Sieg von trägt und England Rom unterworfen wird [1]).

In Irland nahm seit Patrik das Christenthum einen mächtigen Aufwung; ein Jahrhundert nach ihm war fast ganz Irland christlich; zahliche Klöster erblühten. Das Land erhielt den Ehrennamen *insula nctorum*. *Columba*, der ältere (518—597), that sich im sechsten Jahrndert unter ihnen besonders hervor. Von seinem Coenobium Dearmag s regierte er als Altbischof die irische Kirche; bald setzte er nach hottland hinüber und predigte den wilden Pikten das Evangelium mit sserem Erfolge als im vorhergehenden Jahrhunderte Ninian es gethan tte. Schon hatte ein verjagter Pikten-König, der in Irland den christen Glauben angenommen, in der Nähe des jetzigen Perth ein Coenobium Bekehrung seines Volkes gegründet. Da schenkten die bekehrten ten dem von ihnen hochverehrten Columba die Insel Hy, auch Jona, wa genannt, an der Westküste Schottlands gelegen, daselbst gründete ein Coenobium. Von diesem sowie von dem zu Dearmag aus wurden in ssbritannien sowie in Irland noch sehr viele Coenobien gegründet. Von aus führte Columba das Regiment über die irisch-schottische Kirche, *abbas presbyter*, dem sowie seinen Nachfolgern selbst die Bischöfe ungeben waren [2]). Später that sich unter den Verkündigern des Evanums Aidan hervor, den König Oswald von Northumberland nach em Uebertritte zur christlichen Kirche als Bekehrer in das Land ben (635). Am Ostrande desselben auf der Insel Lindisfarne (jetzt island) gründete er ein Coenobium, durchwanderte zu Fuss das Land

---

1) S. die früher über Grossbritannien angeführten Werke S. 427, besonders Beda's chengeschichte, die Werke von Ebrard und Greith, von Werner, Bonifacius, der stel der Deutschen und die Romanisirung von Mitteleuropa. 1875.

2) Beda 3, 4 habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, s jure et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subi, juxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus sed presbyter extitit et achus.

und bekehrte bald die Einwohner, auf die er durch das Beispiel
Eifers, seiner Entsagung den besten Eindruck machte. Der from
nig Oswald, voll von Eifer für die geistliche Wohlfahrt seines Volke
sich sogar dazu herab, wenn Aidan, der sächsischen Sprache anfa
kundig, predigte, neben ihm stehend, das Vorgetragene zu dollm
Aidan stand durchaus nicht vereinzelt unter den irisch-schottische
lichen. Beda, dessen Urtheil vollkommen unparteiisch ist, da er rö
Katholik war, gibt jener Geistlichkeit im Allgemeinen ein seh
Zeugniss. Bald wurden noch andere angelsächsische Königreiche
Christenthum gewonnen. In Wallis und Cornwallis hatte sich das C
thum seit der angelsächsischen Einwanderung, wie es scheint, una
von der iro-schottischen Kirche erhalten. Schon 510 war dasel
Kloster Bangor entstanden, welches zweitausend Mönche umfasst
zu verwechseln mit dem gleichnamigen in Irland.

Unterdessen war in England eine andere Macht zum Schut
zur Verbreitung des Christenthums aufgetreten, — die Macht Roms
(2, 1) berichtet als eine von den Vätern ererbte Sage, dass Gregor der
als er noch Mönch war, einst auf dem Markte zu Rom junge Män
edler Physiognomie ausgestellt sah, die als Sklaven verkauft werd
ten. Die verschiedenen Könige der angelsächsischen Heptarchie
nämlich beständig Krieg mit einander — und verkauften die Gef
als Sklaven. Als er erfahren, dass die Ausgestellten Heiden seie
Gregor den Gedanken gefasst haben, das Evangelium in England
kündigen; der Pabst war geneigt, ihn als Missionar reisen zu lasse
die Einwohner von Rom sollen sich diesem Vorhaben widersetzt
Die Sache ist an sich wahrscheinlich, wenn auch die Worte, die
bei dem Anblicke jener Sklaven ausgesprochen haben soll, auf R
der dichtenden Sage eingeschrieben werden mögen. Fortan besc
der Gedanke einer Mission unter den Angelsachsen die Seele (
Wusste er doch um die Existenz der iro-schottischen Kirche, er
befürchten, dass sie mehr und mehr sich ausdehnen und für die He
Roms eine drohende Stellung einnehmen könnte. Die Verwerfu
drei Capitel durch die römischen Bischöfe Vigilius und Pelagius I
wie überall im Abendlande, so auch in Grossbritannien grosses Mis
gegen Rom geweckt; die Bischöfe Hiberniens hatten ihre Missbillig
Verwerfung der drei Capitel in einem eigenen Schreiben an Gr
ziemlich scharfem Tone ausgesprochen, indem sie daher die gros
glücksfälle, die über Italien eingebrochen waren, ableiteten. Greg
es für nöthig, an diese Bischöfe ein Mahn- und Entschuldigungssc
desshalb zu richten, worin er die Sache so darzustellen suchte, al
drei Capitel lediglich Personen, keineswegs eine dogmatische Fr
träfen. Er wünscht nun, dass ihr unverfälschter Glaube sie (die
nischen Bischöfe) zur Mutterkirche, die sie gezeugt habe, zurüc
er spricht die Erwartung aus, dass sie zur römischen Einheit (*ad u
nostram*) zurückkehren werden (592). — Bereits hatte sich also die
gebildet, dass die britische oder keltische Kirche eine Tochter de
schen sei, und früher ihr unterworfen gewesen. Um so mehr ist d

uthung gegründet, dass der Papst dieser unabhängigen kirchlichen Macht nen Damm entgegenstellen wollte.

Seitdem er Pabst geworden, schritt er zur Ausführung seines Vorabens. Allerdings lieferte er damit ein Meisterstück von pastoraler Veisheit und berechnender Klugheit sowohl als kühnen Unternehmungseistes. Im Jahr 596 schickte er Augustin, Abt des Benedictinerklosters t. Andreas in Rom mit mehreren [1]) Mönchen nach England. Unterwegs :heinen sie aus Furcht vor der als grausam bekannten Nation der Angelıchsen, deren Sprache sie nicht einmal kannten, den Muth verloren, ırem Vorgesetzten den Gehorsam aufgekündigt zu haben; sie schickten n desshalb zurück nach Rom, um sich vom Pabste die Erlaubniss zur ückkehr zu erbitten. Gregor wollte nichts davon wissen; in dem Briefe, m er dem Augustinus mitgab, ermahnte er sie, ihrem Vorgesetzten Gersam zu leisten. In England angekommen, und auf einer kleinen Insel hanet in der Themse gelandet, benachrichtigten sie den König Ethelbert n Kent von ihrer Ankunft, in beweglichen Worten die Botschaft, die ihm brachten, anpreisend. Ethelbert war zwar kein Christ, doch kein ind des Evangeliums, und seine Frau, die fränkische Prinzessin Bertha, ır katholische Christin; bewogen durch diese, ging er, die neuen Anmmlinge zu besuchen. Da er aber befürchtete, sie möchten Zauberer in, ging er ihnen auf freiem Felde entgegen. Augustin mit den Seinen g heran in einem auf das Gemüth des Barbaren wohl berechneten Aufge, ein silbernes Crucifix und Gemälde von Christo vor sich her tragend d unter Absingung von Litaneien. Darauf hielten sie eine geistliche sprache an den König und sein Gefolge, worauf dieser erwiderte: was da vorgebracht hätten, sei zwar recht schön, aber er könne jetzt noch ht aufgeben, was die Nation der Angelsachsen so lange Zeit hindurch tgehalten. Doch werde er für ihren Wohnsitz und ihren Unterhalt sorı; auch wolle er nicht verhindern, dass sie alle, die sie könnten, für en Glauben gewännen. Darauf wies er ihnen ein Haus in seiner Hauptlt Dorovernum, dem späteren Canterbury, an. Ihr stilles, erbauliches, tiges und frugales Leben machte auf die Bewohner des Landes den ten Eindruck. Zu Weihnachten 598 empfingen zehntausend Angelsachsen Taufe, welche „die Einfachheit des Lebens der Bekehrer und die sigkeit ihrer himmlischen Lehre bewunderten.“ Nach einiger Zeit bente sich auch der König Ethelbert, den Gregor durch dessen Gemahlin, neue Helena, wie er sie nannte, bearbeiten liess, zum christlichen Glau. Der Pabst hielt ihm das Verfahren Constantin's zur Nacheiferung vor. n Beispiel bewirkte, dass noch mehrere Angelsachsen die Taufe berten, wobei der König, wie Beda berichtet, zwar den Bekehrten seine ıst zuwendete, aber gegen die Unbekehrten in keinerlei Weise Zwang e; denn er hatte von seinen Lehrern gehört, der Dienst unter Christo *vitium Christi*) müsse ein freiwilliger, nicht ein erzwungener sein. auf begab sich Augustinus nach Arles, um sich, der Anordnung Gre-

---

1) Beda 1, 23 nennt nur plures, später 1, 25 ferme quadraginta; es waren noch re dazu gekommen.

gor's gemäss, vom dortigen Erzbischof zum Erzbischof der Angelsachsen weihen zu lassen. Bei diesem Anlasse ertheilte er ihm, der, wie es scheint, beschränkten Sinnes war, als Antwort auf eine Anzahl Fragen, die Augustin an ihn gerichtet hatte, vortreffliche Instructionen, die den praktischen Sinn Gregor's bekunden. Unter Anderem empfahl er ihm, alles Gute, was er anderwärts finde, in die neue angelsächsische Kirche zu übertragen, sich nicht steif an die römischen Gebräuche zu halten. Alsobald schickte er ihm nach der damals aufkommenden Sitte als besondere Auszeichnung das erzbischöfliche Pallium, welches er bei der Messe tragen sollte. Er verfuhr überhaupt, als ob das ganze Land schon christlich geworden wäre und zwar in römisch-katholischer Form. Auf sein Geheiss sollte Augustinus ein zweites Erzbisthum in York errichten, und dies dem Augustinus unterworfen sein; jedem der beiden Erzbisthümer sollten zwölf Bisthümer untergeordnet werden, die noch aus den Heiden gebildet werden sollten. In den päbstlichen Instructionen darüber war angedeutet, dass diese Erzbisthümer alle Priester in Britannien umfassen sollten. Alle sollten aus Augustin's Wort und Leben die Form des richtigen Glaubens und rechten Wandels *(et recte credendi et bene vivendi formam)* empfangen. Schon früher hatte er ihm geschrieben, dass er ihm alle Bischöfe Britanniens übergebe, auf dass die Unwissenden belehrt, die Schwachen gestärkt, die Schlechten durch Zucht gebessert würden. Indem Gregor dem Augustin solche Arbeit anwies, versäumte er nicht, ihn soviel wie möglich zu unterstüzen. Es kamen neue Arbeiter, die in das angefangene Werk eintraten; sie brachten kostbare Gefässe, Priestergewänder, Altarzierden, Bücher, Missale mit. Eine Instruction, die dem Pabste besonders am Herzen lag und worüber er lange nachgedacht hatte, schickte er dem Augustin nachträglich; sie betraf die demselben und dem König früher gegebene Ermahnung, überall die Götzentempel und Insignien des Heidenthums zu zerstören. Gregor hatte sich inzwischen überzeugt, dass eine solche Massregel der aufblühenden Kirche zum Schaden gereichen könnte. So befahl er nun, die Götzentempel nicht zu zerstören, sondern die Götzenbilder hinaus zu werfen, die Tempel mit Weihwasser zu besprengen, Altäre zu erbauen und Reliquien hineinzulegen. Als Grund gibt er an, dass das Volk durch solche Schonung sich eher bewegen lassen werde, seinen Irrthum abzulegen, und an den gewohnten Stätten sich zu versammeln zur Anbetung des wahren Gottes. Auch die den Göttern gebrachten Opfer von Rindern sollten nur dahin abgeändert werden, dass am Tage der Einweihung der Kirchen oder am Todestage der Märtyrer das Volk um die früher zum Götzendienst benutzten Tempel herum Zelte von Baumzweigen mache und durch religiöse Gastmähler das Fest verherrliche. „Denn", so sagte der Pabst, „es ist nicht möglich, rohen Gemüthern Alles zugleich zu nehmen. Wer die höchste Stufe erreichen will, muss schrittweise, nicht in Sprüngen sich dazu erheben" (Beda 1, 30). Diese letzte Verordnung konnte freilich eine gefahrdrohende Tragweite erhalten, und zur Vermengung von Christlichem und Paganischem verleiten.

Doch es galt nicht blos, Heiden zu bekehren, sondern die ältere Kirche Grossbritanniens unter das Joch Rom's zu beugen. Es lässt sich

ı vorn herein erwarten, dass jene Kirche in mehr als einem Punkte h von derjenigen unterschied, deren Vertreter Augustin und seine Gerten waren. Daher entstand ein Kampf zwischen beiden Kirchenformen, ; altkatholischen und der römisch-katholischen, welche letztere in ıftigem Aufblühen begriffen war. Es ist noch nicht der Ort, alle Eigenımlichkeiten der altkatholischen Kirche Grossbritanniens ins Auge zu sen. Wir besprechen vorerst nur diejenigen, über welche gestritten wurde.

Augustin berief nämlich (601) mit Hülfe des Königs Ethelbert die chöfe der zunächst gelegenen Provinz der Britonen zu einer Zusammenıft und suchte sie durch brüderliche Ermahnung zu bereden, dass sie, ı katholischen Frieden im Verhältniss zu einander festhaltend, gemeinn den Heiden das Evangelium predigen sollten. Hier erwähnt Beda 2, 2 r die Differenz der Osterberechnung [1]) und setzt hinzu, dass jene Bischöfe ch manches Andere thaten, was der kirchlichen Einheit zuwider lief, d dass sie weder durch Bitten noch durch Scheltworte (*increpationibus*), ch durch ein von Augustin verrichtetes Wunder (über dessen Authentie ın in Zweifel sein kann) sich bewegen liessen, ihre eigenen Traditionen fzugeben. Bald darauf fand, nach gemeinsamer Verabredung eine neue node statt, woran auch gelehrte Männer aus dem angesehensten brichen Kloster, Bangor, Theil nahmen. Sie nahmen vor allem Anstoss ıran, dass Augustin mit den Seinen nicht aufstand, als sie in die Vermmlung traten; darüber erzürnt, wiesen sie alle seine Vorschläge ab. r eröffnete ihnen nämlich, dass sie in vielen Dingen der Gewohnheit der lgemeinen Kirche zuwider handelten; doch, wenn sie in drei Punkten m gehorchen wollten, d. h. Ostern zu der richtigen Zeit feiern, die Taufe ıch dem Ritus der römisch-apostolischen Kirche administriren [2]), gemeinm mit ihnen den Angelsachsen das Evangelium verkündigen, so wollten e (Augustin und seine Begleiter) alles Uebrige, was sie thäten, obschon ren Gebräuchen zuwiderlaufend, mit Gleichmuth tragen. Alles war verbens, zum grossen Aerger des Erzbischofs Augustin, der sich besonders ch durch die Erklärung des Abtes Deynoch von Bangor verletzt fühlte. ıfgefordert zur Unterwerfung unter Rom, hatte dieser erklärt: er sei reit, dem römischen Bischof Gehorsam zu leisten, aber nur wie jedem leren frommen Christen durch Liebe, Wohlwollen und thätige Hülfe.

1) Mit dieser Differenz verhielt es sich so: Um den unsicheren Berechnungen, ver:e welcher in verschiedenen Kirchen Ostern nicht an demselben Tage gefeiert wurde, Ende zu machen, hatte der Abt Dionysius exiguus im Jahr 525 eine neue Ostertafel restellt, welche zuerst in Italien, sodann in den übrigen abendländischen Kirchen gang fand (S. 369). Die altbritische Kirche dagegen war bei der vor Dionysius gelten Berechnung, d. h. bei dem Cyclus von 84 Jahren geblieben (quae computatio ginta quatuor annorum circulo continetur Beda 2, 2), so dass nun in England, wo altkatholische und die römisch-katholische Kirchenform sich berührten, ähnliche Verrung entstand, wie früher in der katholischen Kirche überhaupt. (S. Beda 2, 2. 19. 4. 25).

2) Worin die Kelten hierin von dem römisch-katholischen Ritus abwichen, ist nicht ız deutlich.

Von einem anderen Gehorsam wisse man bei den Seinen nichts [1]). Augustin soll ihnen erklärt haben, da sie den Frieden mit den Brüdern nicht annehmen wollten, so würden sie von Feinden Krieg erleiden müssen. In der That überzog einige Jahre darauf, nach Augustin's Tode, der König von Northumberland, aufgestiftet vom König Ethelbert, das Land mit Krieg. Eine grosse Menge Mönche von Bangor, die hinter der Schlachtlinie für den Sieg der Ihrigen beteten, wurden auf Befehl des feindlichen Königs niedergemacht, 1200 an der Zahl, das Kloster wurde zerstört und die Einwohner des Landes unterwarfen sich Rom. Beda, der sonst so milde Beda, sieht in diesem Eintreffen des von Augustin angekündigten Verderbens ein göttliches Strafgericht über die Verachtung der göttlichen Heilsabsichten; damit spricht er gewiss das Urtheil mancher Zeitgenossen des Unglückes aus.

So war denn die Frage, betreffend die Unterwerfung unter Rom zu einer brennenden Frage geworden; zu der Differenz in der Osterberechnung kam noch diejenige betreffend die Tonsur der Geistlichen. Während die römischen die uns bekannte Tonsur hatten, die angeblich vom Apostel Petrus sich ableitet, schoren sich die britischen das Haar auf der Vorderseite des Kopfes zwischen den Ohren, und liessen ihr langes Haar über den Rücken herunterwallen, das wurde gewöhnlich die Tonsur des Apostels Paulus genannt; die römischen aber behaupteten, das sei die Tonsur des Magiers Simon; so wurde diese unschuldige Differenz neuer Anlass zur Feindschaft.

Es folgte ein halbes Jahrhundert von Unruhen, Streitigkeiten, durch welche die heidnischen Bewohner nur wenig zum Uebertritte bewogen werden mochten. In Northumberland zumal stritten sich beide Kirchenformen um die Herrschaft. Unter dem Nachfolger des ehrwürdigen, verdienstvollen Aidan, Colman, ereignete es sich, dass der König und die Königin zu verschiedenen Zeiten Ostern feierten. Der König Oswin veranstaltete deswegen im Nonnenkloster Strenaeshalch (664) ein Religionsgespräch zwischen Colman und dem römisch-katholischen Priester Wilfrid im Beisein des Königs und seines Sohnes, so wie noch mehrerer Geistlichen von beiden Seiten. Nachdem das Gespräch schon eine Zeitlang sich hingezogen, sagte Wilfrid zu Colman, der sich auf das Vorbild des hochverehrten Columba berufen hatte, „obschon Euer Columba, der auch der unsre war, sofern er Christi war, heilig und mit mächtigen Wunderkräften ausgestattet war, kann er vorgezogen werden dem seligen Fürsten der Apostel, zu dem der Herr gesagt hat: du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden nichts gegen sie vermögen, und ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben? Darüber erstaunt, frug der König, ob der Herr Petrus in der That so ausgezeichnet habe. Auf die bejahende Antwort Colman's frug der König weiter, ob Columba dieselbe Macht erhalten habe. Als Colman verneinend geantwortet, fuhr der König fort: Ihr stimmt also darin überein, dass jene Worte des Herrn zu Petrus gesagt sind? beide bejahten die Frage, worauf der König erwiderte: diesem Thürhüter mag ich nicht widersprechen. Ich begehre so viel wie möglich allen seinen Befehlen Folge

1) Rettberg 1, 319.

zu leisten, damit nicht, wenn ich dereinst vor die Thüre des Himmelreiches komme, Niemand da sei, der mir sie aufschliesse. Damit war der Sieg Roms in Northumberland entschieden. Alle Anwesenden gaben mit gen Himmel erhobenen Händen ihre Zustimmung zu erkennen. Colman zog sich nach Schottland zurück (Beda 3, 25). Wilfrid wurde römischer Bischof von Northumberland; statt des lateinischen führte er den anglischen Kirchengesang ein.

Die römische Kirchenform machte reissende Fortschritte in England, ohne jedoch die ältere ganz zu verdrängen. Sie empfahl sich im Gegensatze gegen die Einfachheit des altkeltischen Gottesdienstes durch imponirenden Prunk, so wie auch durch steinerne Kirchen, wogegen die altkeltischen von Holz erbauten Kirchen unvortheilhaft abstachen. Im Jahr 668 kam Theodorus, ein wissenschaftlich gebildeter Mann, als vom Pabst geweihter Erbischof von Canterbury nach England und war bis 690 unermüdlich thätig für Rom. Eine Synode in Hertford 673 befestigte das Werk. Als der Abt Adamnanus von Jowa sich von dem Vorzug der römischen Osterberechnung hatte überzeugen lassen, fügten sich die Irländer. Nur Schottland, Jowa an der Spitze, das Adamnan verlassen hatte, sammt den Pikten und einem Theile der Britonen leistete Widerstand. Aber der König der Pikten Naiton II., bearbeitet durch Abt Ceolfrid in einem langen von Beda (5, 21) mitgetheilten Briefe, führte die römische Osterberechnung ein (c. 680). Welch ein wichtiger Streitpunkt die Form der Tonsur geworden war, ergibt sich aus demselben Briefe des Abtes Ceolfrid an den König der Pikten. Nun aber wurde sogar das Kloster Jowa unter Abt Dunchad durch den Mönch Egbert für die römische Berechnung des Osterfestes und für die römische Form der Tonsur gewonnen, — doch ohne den römischen Supremat eigentlich anzuerkennen. Die iro-schottische Kirche von Jowa blieb selbständig und besass als unbestrittenes Gebiet Nordirland nebst Albanien und das Reich der Briten, welches Cambrien, Strathclyde und zuletzt auch das Gallowayland umfasste.

Während die Iro-Schotten sich mit Mühe der richtigeren römischen Osterberechnung erwehrten, zeigten die römisch gewordenen Angelsachsen grosse Devotion gegen Rom. Es wurde unter ihnen Sitte, zu den *limina apostolorum* zu wallfahrten. Mehrere Könige vertauschten in Rom die königliche Krone mit der Mönchskrone. In der römisch-katholischen Geistlichkeit entwickelte sich ein reges Leben. Der Kampf mit der gebildeten iro-schottischen Geistlichkeit beförderte die wissenschaftliche Bildung. Theodor und sein Arbeitsgefährte, der römische Abt Hadrian, beförderten die Studien, legten Schulen an, begünstigten das Studium der griechischen Sprache. Es entstanden neue bedeutende Klöster, mit guten Schulen versehen, wodurch die Angelsachsen abgehalten wurden, die keltischen Schulen in Irland zu besuchen, die bis dahin grosse Anziehungskraft gezeigt hatten, zumal da man die jungen Angelsachsen, die der Studien wegen nach Irland kamen, von Seite der Scoten vortrefflich aufnahm und für ihren Unterhalt sorgte. Unter der römisch-katholischen Geistlichkeit zeichnete sich am meisten aus Beda Venerabilis, Mönch und Vorsteher des Klosters Jarrow, der mehrmals Bischofsstellen ausschlug und die Einladung des Pabstes, nach

Rom zu kommen, ablehnte, um in seinem geliebten Kloster zu bleiben, worin Lernen, Lehren und Schreiben, wie er selbst sagt, 5, 24, seine einzige Freude war. Seine erhaltenen zahlreichen Werke umfassen fast das gesammte Wissen der Zeit, ausser der Theologie Physik, Chronologie, Philosophie, Grammatik, Astronomie, Arithmetik, Geschichte, — er schrieb auch viele Commentare zur heiligen Schrift, Biographieen von Heiligen, die Kirchengeschichte der Angelsachsen, die Hauptquelle für vorstehende Darstellung. Seine grosse Anhänglichkeit an die römische Kirchenform machte ihn nicht blind für die Vorzüge der iro-schottischen Geistlichkeit und für die Fehler der eigenen Geistlichkeit, † 735 [1]).

Noch bleibt hier eine Seite des kirchlichen Lebens in Grossbritannien, sei es des alt-katholischen, sei es des römisch-katholischen, zu besprechen übrig, das Busswesen. Die alt-katholische Kirche des Landes zeigte einen praktischen Sinn, welcher sie auf die Handhabung kirchlicher Ordnung, auf Erhaltung und Verbreitung christlicher Sitte und Disciplin hinwies. Diese Richtung wurde dadurch befördert, dass vorzugsweise von den Klöstern die religiös-kirchliche Thätigkeit ausging. Die Bestimmungen der Ordensregel wurden Norm und Muster in weiteren Kreisen. Hauptsächlich diejenigen Laster und Vergehen, zu welchen jene Völker besonders hinneigten, wurden in den Bussordnungen ausführlich behandelt (Mord, verschiedene Arten von geschlechtlichen Sünden, Sünden wider die Natur u. s. w.). Es kommen hier in Betracht gewisse Kanones einer irischen Synode c. 456, unter der Leitung des Patricius gehalten, ein liber Davidis, Bischofs von Minevia, † 544, das Poenitentiale des Vinniaus geboren c. 450, des Gildas, eines britischen Mönchs im Kloster Bangor, † 583.

Lange Zeit hindurch ist der uns bekannte Theodor von Tarsus als Begründer der späteren Bussdisciplin, als Urheber mehrerer Bussordnungen angesehen worden. Es ist aber von Kunstmann und Wasserschleben bewiesen worden, dass Theodor keine solchen Schriften verfasst hat. Er gab allerdings Entscheidungen in Gemeinschaft mit englischen Bischöfen, geschöpft theils aus der griechisch-kirchlichen Praxis, theils aus der dionysischen Sammlung, ausserdem aus altbritischen und scotischen Quellen, und die Bestimmungen, die seinen Namen tragen, enthalten zwar ursprüngliche Aussprüche Theodor's, sind aber von einem Dritten, wohl noch bei Lebzeiten Theodor's zusammengestellt worden. So entstand das *poenitentiale Theodori* oder *canon Theodori de ratione poenitentiae*, Quelle fast aller in späteren Sammlungen vorkommenden Excerpte. — Der folgenden Periode gehören die dem Beda und dem Egbert, Erzbischof von York (731—767) beigelegten Bussordnungen, auf welche in ähnlicher Weise wie bei Theodor mehrere Bussordnungen zurückgeführt werden; Beda und Egbert benützten aber fleissig die Bestimmungen Theodor's.

Werfen wir nun einen Blick auf den Inhalt dieser verschiedenen

---

1) S. den Artikel Beda von Schoell in der Realencyklopädie, D. Karl Werner, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit, Wien 1875, der eine sehr gute Uebersicht der literarischen Thätigkeit Beda's gibt.

Bussordnungen, so lässt sich nicht läugnen, dass sie an grossen Gebrechen leiden, dass sie nicht nur das gesetzliche Wesen, welches die katholische Kirche angenommen, in hohem Grade verstärken mussten, dass sie aber zugleich, was weit schlimmer, eine eigentliche Corruption der Busszucht an den Tag legen.

Die angeführte irische Synode unter des Patricius Leitung bestimmt offenbar im Zusammenhang mit dem im nationalen Rechte anerkannten Compositionensystem, dass derjenige, welcher den Bischof oder den *excelsus princeps* verwundet hat, je nachdem das Blut bis auf den Boden geflossen ist oder nicht, gekreuzigt und ihm die Hand abgehauen werden, oder er im ersten Falle *septem ancillae* [1]), im zweiten den halben Werth derselben zahlen solle. Patricius mildert diese Entscheidung, d. h. er verwirft die Lebens- und Leibesstrafe, er behält zwar die Composition mit sieben *ancillae* bei, stellt aber neben dieselbe mit gleicher Wirkung die kirchliche Busse von sieben Jahren, durch welche allmählich die weltliche nationale verdrängt worden ist. — Wichtiger ist folgender Zug. Ein *libellus Scotorum,* eine Sammlung irischer oder schottischer Kanones, welche in das *Poenitentiale* Theodor's aufgenommen worden, enthält Bestimmungen, in welchen das nationale Recht und eine besondere Berücksichtigung desselben von Seiten der Kirche hervortritt [2]). Durch die' Zahlung des Wehgeldes soll die Busse auf die Hälfte reducirt werden. Die Kirche sucht also die Blutrache durch Begünstigung des Wehrgeldsystems und dessen Einfluss auf die Busse zu beseitigen. Unverkennbar erscheint hier die Bussanstalt bereits corrumpirt. Eine äussere Leistung und Handlung gilt hier als eine Art von Ersatz der Busse, der reuigen Gesinnung, der inneren Besserung. Nach einer anderen Entscheidung geht die Berücksichtigung des nationalrechtlichen Standpunktes von Seiten der Kirche soweit, dass den Dieb, welcher dem Bestohlenen das Sühngeld zahlt, eine geringere Busse trifft, als denjenigen, welcher dasselbe nicht zahlen will oder kann.

Theodor wird auch als der Begründer der Bussredemtionen angesehen; doch scheint er sie schon in der altkeltischen Kirche vorgefunden zu haben. Leider fanden sie einen sehr empfänglichen Boden und breiteten sich in der abendländischen Kirche sehr weit aus. *Arreum* ist das hibernische Wort dafür, von Du Cange erklärt als *remissio poenae, permutatio, immutatio;* das Wort kommt nach Du Cange vom sächsischen *Arian = parcere, condonare* [3]).

Ehe wir weiter gehen, wird es nöthig sein, noch einige Augenblicke bei der irisch-schottischen Kirchenform in ihrem Unterschiede von der römischen zu verweilen, diess ist um so mehr angemessen, als durch die wichtigen Forschungen Ebrard's in dem angeführten Werke die Aufmerksamkeit auf

1) Der Ausdruck ancillarum pretium reddere, od. ancillas reddere bezieht sich auf das alte Privatrecht, wonach Mägde als eine Art Münze berechnet wurden, so dass ancillae, ancellarum pretium einer gewissen Summe Geldes gleichkam. (S. Du Cange s. v.).

2) Si quis pro ultione propinqui hominem occiderit, poeniteat sicut homicida VII vel X annos. Si tamen reddere vult propinquo pecuniam aestimationis, levior erit poenitentia, i. e. dimidio spatio.

3) Das Ganze aus Wasserschleben a. a. O.

diesen Gegenstand ist gelenkt worden, wie auch durch Werner, der Ebrard in einigen Punkten beistimmt, doch in anderen sich von ihm entfernt. Auch die katholische Geschichtschreibung hat von den Forschungen Ebrard's Kenntniss genommen, wenn gleich sie, wie aus den Werken von Friedrich und von Greith deutlich erhellt, wohl zu leichten Fusses darüber hinweggeschritten ist.

Was zuvörderst die Benennung betrifft, so wäre vielleicht die von Schoell im Artikel Culdeer empfohlene vorzuziehen: Keltische Kirche, — die in drei Zweige sich vertheilt, den britischen, den irisch-scotischen und den albanisch-scotischen. Der britische Zweig umfasste die romanischen Briten und blühte im sechsten Jahrhundert in Wales auf, — wobei wir uns auf das oben Gesagte bis zur Zerstörung des Klosters Bangor berufen; — wichtiger ist der irisch-scotische Zweig, der Irland und einen Theil von Schottland umfasste, und den Rom, wie wir gesehen, doch nicht zur völligen Unterwerfung brachte; der albanisch-scotische Zweig ging unmittelbar aus der irischen Kirche hervor. Columba, der ältere, verpflanzte nämlich, wie wir gesehen, diese Kirche 563 in das Land der albanischen Scoten und Pikten. — Ebrard, obschon er die Benennung irisch-schottische Kirche in der Aufschrift seines Werkes gebraucht hat, empfiehlt doch die Benennung Culdeer, culdeische Kirche und gebraucht sie im Verlaufe seiner Darstellung. Er gibt zu, dass vor dem Jahr 800 der Name nicht vorkomme (nach Schoell nicht vor 1200). Der Name lautete ursprünglich Kelledei, Keledei. — Cele bedeutet der Mann, *de* Gott. Celide = Mann Gottes, *vir Dei*, so wird Columban, d. j., von den Seinen genannt, die von ihm gestifteten Klöster hiessen *virorum Dei coenobia* [1]).

Was vor Allem auffällt, ist dieses, dass der Streit zwischen der iroschottischen oder alt-britischen und der römischen Kirchenform sich in ostensibler Weise durchaus nur auf solche Dinge bezieht, welche nach protestantisch-evangelischer Anschauung das Wesen des Christenthums nicht von ferne berühren. Beide Kirchen haben sich nicht als principiell von einander geschieden angesehen; diess wird man dem Professor Friedrich und dem Bischof Greith im Allgemeinen zugeben müssen, wie es denn auch aus unserer ganzen Darstellung hervorgeht. Selbst in der Frage über die Unterwerfung unter Rom herrschte, wie uns das Beispiel Colman's gezeigt hat, kein absoluter Gegensatz zwischen beiden Kirchen; die Ansicht des Abtes Deynoch von Bangor, die wir die protestantische nennen können, war nicht die durchweg geltende. Die Iro-Schotten, die überhaupt den alten Katholicismus vertreten, gestanden, wie es scheint, dem römischen Bischof eine ähnliche Würde zu wie Cyprian, Augustin und andere Väter; und darum zeigten sie sich schwach, als die römischen Geistlichen daraus Folgerungen zogen in Beziehung auf die Befugnisse des römischen Bischofs. Uebrigens waren diese in damaliger Zeit noch nicht sehr ausgedehnt, wie die Vorschläge beweisen, welche den alt-britischen Geistlichen gemacht wurden,

---

1) Ebrard glaubt, dass die keltischen Geistlichen von ihren Gemeinden von Anfang an so bezeichnet wurden. Sie behielten, meint Schoell, jenen Namen zur Unterscheidung bei seit der Verdrängung der alten britisch-scotischen Kirche im Mittelalter.

o dass der Uebergang zur römischen Form dadurch erleichtert wurde. ſanche nahmen auch die römische, d. h. verbesserte Osterberechnung an, hne sich desshalb Rom zu unterwerfen, aber allerdings war es ein Schritt azu. Die protestantische Kirche hat zwar den gregorianischen Kalender nnehmen können, ohne im mindesten sich Rom in anderen Beziehungen u nähern; aber die alt-britische Kirche war eben keine protestantische, ondern eine alt-katholische und aus der angegebenen Ursache leichter für tom zu gewinnen.

Was die anderen Eigenthümlichkeiten der keltischen Kirche betrifft, o kommt in Betracht eine Auffassung des geistlichen Amtes, die mit dem ömischen Priesterthum wenig gemein hat, und das war in den gegebenen 'erhältnissen allerdings eine sehr wichtige Differenz, wenn gleich nicht ogmatischer Art. Die Klöster nahmen eine Stellung ein und übten eine Virksamkeit aus, wie sie damals in der katholischen Kirche unerhört war. 'icht nur waren sie Feuerheerde weit reichender Missionen, sondern sie tanden auch an der Spitze der Kirche und übten das Kirchenregiment. Die .ebte, die immer Presbyter waren, sowie auch gewöhnlich die Mönche, verahen die Seelsorge und das Pastorat in dem zum Kloster gehörigen Kirchenprengel oder liessen sie unter ihrer Oberaufsicht versehen. Jeder Gemeinepriester hiess Bischof, so dass die bischöfliche Würde nicht einen höheren rad hierarchischer Machtstellung bezeichnete, sondern die pastorale Berufsıätigkeit. Zu jeder Kirche gehörte ein Bischof und jeder Bischof war lissionspfarrer. Die obere Kirchenleitung war in den Händen des Abtes nd sein Kloster genoss als Mutter der von ihm aus gesammelten Gemeinde ine entsprechende Verehrung. Das bezieht sich auf die Klöster Bangor nd hauptsächlich Hy oder Jowa, Jona dessen Kloster, (sagt Beda 3, 3) beiahe in allen Klöstern der nördlichen Scoten und aller Picten die Oberleitung icht kurze Zeit hindurch führte, und auch die dazu gehörige Bevölkerung egierte [1]). Um die Klöster herum siedelten sich nämlich die bekehrten andesbewohner an; so wird ein Kloster erwähnt quadraginta familiarum Beda 3, 25). Ob aber eine Centralisation der gesammten Kirchenleitung n Jowa stattgefunden, das muss dahingestellt bleiben. Es lässt sich von 'orn herein erwarten, dass die entfernten Stationen nicht in ganz strictem bhängigkeitsverhältniss von Jowa standen. Dazu bemerkt (S. 34) Werner reffend: „wäre ein einheitliches Kirchenregiment vorhanden gewesen, so ıätte Rom nicht so rasche und leichte Siege erringen können. Aber gerade lie römische Einheit verschaffte einen Vortheil nach dem anderen über die ritische Getheiltheit. Das mehr geistige Band, das die Culdeer umschlang, var nicht stark genug gegenüber der straffen Zucht der wohlgeschulten ömischen Kriegsmacht.“ — Dass mit den Klöstern Schulen verbunden waen, ist bereits erwähnt. Was besonders auffällt, neben dem Mannskloster 'ar oft ein Nonnenkloster, doch in einem durchaus abgesonderten Gebäude. s gab, was noch mehr auffällt, verheirathete Mönche und Nonnen; den 'önchen wie auch den Nonnen wurde kein Gelübde des Cölibats aufgelegt,

1) Cujus monasterium in cunctis pene septentrionalium et omnium Pictorum mosteriis non parvo tempore arcem tenebat regendisque eorum populis praeerat.

— wie übrigens auch Benedict von Nursia ein solches nicht auflegte (S. S. 463). Das hing damit zusammen, dass die Bischöfe und Presbyter nicht an den Cölibat gebunden waren, so dass es viele gab, die verheirathet waren. War doch der heilige Patricius selbst Sohn eines Geistlichen. Nicht selten vererbte sich die Würde des Abtes vom Vater auf den Sohn. Dieser Punkt wurde römischerseits nicht urgirt; er sollte keinen Grund abgeben zur Ablehnung der Verbindung mit Rom, — wie es denn noch im fünften Jahrhundert verehelichte Bischöfe selbst im römischen Reiche gab.

Die keltischen Geistlichen zeichneten sich aus durch eifriges Studium der Schrift. Columba der ältere, kannte Hieronymus und schätzte ihn, sowie Philo. Er beförderte die biblischen Studien. Hat er doch sogar die Psalmen aus dem Urtext übersetzt und eine Auslegung derselben geschrieben. Doch bildete diess keinen principiellen Gegensatz gegen das, was in der römisch-katholischen Kirche geschah. Ohne Zweifel ist die geschilderte Wirksamkeit des Theodor von Tarsus, die so schöne Erfolge hatte, entstanden aus Nachahmung des durch die keltischen Geistlichen gegebenen Beispieles und als Gegenwirkung zu betrachten. Dass aber diese schon in protestantischer Weise das Schriftprincip, im Gegensatz gegen die Tradition aufgestellt und angewendet hätten, davon ist keine deutliche Spur vorhanden, wie ihnen denn in dieser Beziehung von römischer Seite kein Vorwurf gemacht wurde. Das hing damit zusammen, dass auf römischer Seite damals der Gegensatz von Schrift und Tradition noch nicht so stark ins Bewusstsein getreten.

Ueberhaupt wurde den Kelten keine eigentliche Häresie vorgeworfen [1]. In Hinsicht des Messopfers besonders rühmen die römisch-katholischen Theologen die Uebereinstimmung der Kelten mit der katholischen Kirche. Darin haben sie theils Recht, theils Unrecht. Es hängt diess zusammen mit der damaligen Beschaffenheit der Lehre vom Messopfer, so dass auch die protestantischen Theologen, welche hierin die Kelten als von der katholischen Lehre abweichend darstellen, theils Recht, theils Unrecht haben [2].

1) Die von Ebrard S. 134 dagegen angeführten Stellen scheinen mir diesen Satz nicht umzuwerfen. Man müsste nährere Angaben haben, um ein sicheres Urtheil fällen zu können.

2) Greith a. a. O. S. 441 führt aus einem alten keltischen Missale die Worte an: gratias tibi agimus, domine sancte, qui nos corporis et sanguinis Christi filii tui communione satiasti. Er führt diese Worte an als Beweis, dass die keltische Kirche das Messopfer kannte, da doch nur von der Communion die Rede ist. Ebenso führt er den von Todd im book of Hymn. und auch von Ebrard S. 116 mitgetheilten Hymnus an, der in einer Handschrift vom Jahr 691 aufbehalten sein soll. Allein auch in dem ganzen Hymnus ist nicht mehr vom Messopfer die Rede, als in dem angeführten alten Missale. Das beweist aber nicht, dass die keltische Kirche hierin von der katholischen abwich, sondern die Sache entspricht der damaligen Lehre vom Messopfer, wie wir sie bei Gregor dem Grossen gefunden haben S. 459, wobei das eigentliche Opfer in der Vertheilung der Elemente besteht, so dass die Begriffe sacrificium und sacramentum zusammenfliessen. Erst weit später treten beide Begriffe scharf auseinander, und so waren sich in dieser Beziehung beide Parteien keines Zwiespaltes der Ansicht bewusst, wie denn Bischof Greith diesen Hymnus anführt als deutlichen Beweis der Uebereinstimmung der Kelten mit der römisch-katho-

Die keltischen Christen kannten allerdings Heilige und empfahlen sich
r Fürbitte [1]; der Umstand, dass die schottischen Kirchen meist den
ıeimischen Heiligen gewidmet sind, scheint mir nicht dagegen zu sprechen.
verdient alle Anerkennung, dass die keltische Kirche mit den Heiligen
ihren Reliquien keinen Götzendienst trieb [2]) und die Anbetung der Bil-
durchaus verwarf; allein wir wissen ja, wie eifrig die fränkische Kirche
später gegen die Verehrung der Bilder ausgesprochen. Die Kelten scheinen
h die Lehre vom Fegefeuer nicht gekannt zu haben, obschon sie für die
ten beteten; die Lehre vom Fegefeuer war aber damals noch nicht weit
ɔreitet. Es ist den Kelten auch römischerseits, wenigstens damals nicht
ʒeworfen worden, dass sie kein Fegefeuer annähmen. Was nun die evan-
schen Aeusserungen betrifft, die sich bei ihnen, namentlich bei Columban
jüngeren finden und die Ebrard mit Fleiss gesammelt hat, so ist von
ıischer Seite desswegen nie eine Klage gegen sie erhoben, nie ein Wort
Tadels desswegen gegen sie laut geworden. Beide Theile waren sich
ıes Zwiespaltes in den Dingen, welche die Heilsordnung betreffen, be-
ısst. Bei manchen katholischen Heiligen findet man Aussprüche ähnlicher
., z. B. bei der schwedischen heiligen Brigitta [3]), bei Franz von Assisi,
Anselm von Canterbury, Aussprüche, welche den Glauben an das Ver-
nst Christi, ohne alle Beimischung von Werkgerechtigkeit, bezeugen, welche
ssprüche mit den asketischen Uebungen derselben Personen einen ebenso
ıssen Contrast bilden, wie die evangelischen Aussprüche Columban's mit
ner Mönchsregel.

Wir erkennen alle Vorzüge der keltischen Kirche mit Freude an, aber
ıen tief gehenden dogmatischen Gegensatz gegen die römische Kirche
nnen wir bei ihr nicht entdecken. Wir begreifen jedoch, dass die obwal-
ıden Differenzen den Römisch-gesinnten hinlänglichen Anlass gaben zu hef-
ʒem Streite und bitterer Feindschaft, die übrigens auch bei den Iroschotten
d den Britonen sich kund gab, Beda 2, 4. 20.

---

chen Lehre. Aus demselben Hymnus geht hervor, dass die Kelten die Kelchentziehung
ht kannten, aber eben so wenig fand sie damals in der römisch-katholischen Kirche
tt.

1) „Der Schutz des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes, der Schutz Mariens
l der anderen Maria, der Schutz aller Heiligen waltet über uns.“ Ueberdiess die Bitte,
ıs eine Jungfrau durch die Fürbitte des heiligen Devi aufgenommen werde in die Gnade
ttes.

2) Sie ehrte aber die Reliquien der Heiligen, wie denn Colman, als er Northumber-
d verliess, die Gebeine Aidan's mit sich nahm.

3) S. St. Brigitta, die nordische Prophetin und Ordensstifterin von Hamerich. 1874.
erdammlich ist es zu glauben, — sagt die Heilige, die in allen Satzungen katholischer
ıetik wandelt —, dass man durch eigenes Verdienst selig werden könne. Wenn der
ısch tausendmal seinen Leib um Gottes willen tödten liesse, so taugt er dennoch nicht,
für eine einzige Sünde Gott genug zu thun. — Alles ist lauter Gnade, von mir
ɔst vermag ich nichts als zu sündigen.“

## Drittes Capitel. Die von Grossbritannien ausgehenden Missionen auf dem Continente von Europa [1]).

Grossbritannien wurde ein Feuerheerd der Missionen für das westliche Europa, insonderheit für Deutschland und die Schweiz. Schon die ungemein grosse Bevölkerung der grossbritannischen Klöster kam dem Eifer für die Ausbreitung des Evangeliums sehr willkommen. Die Bewohner Grossbritanniens zeigten bereits damals den Missionscharakter, den sie in der neuesten Zeit glänzend entfaltet haben [2]). Sie wandern in Schaaren aus, dringen in die dichten Wälder des heidnischen Europa und bringen mit sich die ersten Keime der Bildung, der Civilisation, des geregelten, gesitteten Lebens, und bieten allen Beschwerden, Mühsalen und Gefahren Trotz. Unter ihnen finden wir Könige, Fürsten und Fürstensöhne, Söhne angesehener Familien. Es gab aber zwei Classen von Missionaren. Die einen, Irländer, Schotten oder Engländer der altbritischen Kirche halten an dem altkatholischen Christenthum und an der Unabhängigkeit von Rom fest; die anderen sind römisch-katholisch gesinnt und dringen auf Gehorsam gegen Rom. In dieser Periode gehören die Missionare überwiegend zur ersten Classe. Erst in der folgenden Periode treten diejenigen der zweiten Classe bedeutend auf. Neben diesen britannischen Verkündigern des Evangeliums finden wir auch einige fränkische, welche den ihrer Nation eigenthümlichen kühnen Unternehmungsgeist offenbaren.

Nach Fridolin, Fridolt, angeblich von hoher keltischer Geburt, der zu Anfang des sechsten Jahrhunderts der erste Apostel Alemanniens gewesen sein, das Evangelium in Chur und in Glarus verkündigt und ein Frauenkloster in Seckingen gestiftet haben soll [3]), kommt hauptsächlich in Betracht Columban der jüngere, im Unterschiede von Columban dem älteren, einer der edelsten Charaktere der keltischen Kirche. Ein geborener Irländer, erzogen in dem irischen Kloster Bangor, fühlte er im dreissigsten Lebensjahre in sich ein feuriges Verlangen, das Evangelium zu verkündigen. Begleitet von zwölf Mönchen, die ihm sein Abt zur Unterstützung mitgegeben, reiste er c. 590 nach dem Continent, in der Absicht, sich den an den Grenzen des fränkischen Reiches wohnenden Heiden zu widmen, Doch kam er, aufgefordert von König Gunthram, nach Burgund, um auf die rohen Volksmassen zu wirken. In einer Wildniss des Vogesengebirges stiftete er ein Kloster auf den Ruinen des Schlosses Anegray; der Ruf der Frömmigkeit der Mönche reizte Andere zur Nacheiferung; so entstand bald ein neues Kloster Luxeuil, und darauf ein drittes Fontaines, endlich noch mehrere

1) S. die früher angeführten Werke von Rettberg, Hefele, Friedrich.

2) Natio Scotorum, worunter auch die Irländer verstanden werden, quibus consuetudo peregrinandi jam paene in naturam conversa est, heisst es in der Vita St. Galli bei Pertz, monumenta 2, 30.

3) Nach Friedrich 2, 435 ist er wahrscheinlich kein Schotte, sondern ein Alemanne oder Franke gewesen, übrigens ein sehr correcter Katholik. Friedrich meint auch, er habe in Säckingen vor dem Frauenkloster eines für Mönche gegründet.

andere. Von der Regel, die er ihnen gab, und die wahrscheinlich sich an die Regel des Stammklosters Bangor anschloss, gibt es mehrere Codices, wovon die von St. Gallen und von Bobio die bedeutsamsten sind. Im Codex der Benedictinerabtei Ochsenhausen sind nun die Bestimmungen, die von den Geschichtschreibern mit vollem Rechte beanstandet worden sind, betreffend die Prügelstrafen für kleinliche Vergehen, so dass, wer beim Essen vergass, seinen Löffel mit dem Kreuzeszeichen zu bezeichnen, fünf Schläge empfing u. s. w. Man hat aus inneren Gründen die Aechtheit dieses Codex bestritten, indem die erwähnten Prügelstrafen zu den ächt evangelischen Aeusserungen Columban's nicht passen. Es gibt aber viele solche Contraste im Katholicismus, wobei wir uns auf das weiter oben Bemerkte berufen. Uebrigens könnte man sich die Sache so erklären, dass Columban jene kleinlichen Verordnungen nur als Windeln der Kindheit ansah; das dürfte man aus mehreren seiner Aussprüche in den *instructiones* an seine Mönche schliessen: „Lasset uns nicht gleich sein den übertünchten Gräbern. Trachten wir darnach, innerlich und äusserlich gereinigt zu sein. Denn die wahre Frömmigkeit besteht nicht in der Demuth des Körpers, sondern in derjenigen des Geistes. — Wir sollen den nicht ferne von uns wohnenden Gott suchen; denn er wohnt in uns, gleich wie die Seele im Körper, wenn anders wir seine Glieder sind."

Columban erwarb sich durch seine strenge Sittenzucht und seinen Eifer für Wiederherstellung der alten Ordnung und Strenge im Mönchthum theils Anhänger und Verehrer, theils heftige Gegner. Dazu kam, dass er die vaterländischen Gebräuche nicht aufgeben mochte und namentlich an der keltischen Osterberechnung eifrig festhielt; er erlaubte sich sogar, an Gregor den Grossen und an Bonifacius IV. in Beziehung auf diese letztere Angelegenheit sehr freimüthige Briefe zu schreiben. Er hielt Bonifacius das Beispiel der Bischöfe Polykarp und Anicet vor, die in Liebe von einander geschieden seien, obgleich jeder dem Gebrauche seiner Kirche getreu geblieben. Der Streit über die Osterfeier ward damals so lebhaft geführt, dass sich im Jahr 602 eine fränkische Synode eigens desshalb versammelte. Columban richtete an sie einen sehr freimüthigen Brief, worin er den versammelten Vätern empfahl, sich noch mit wichtigeren Dingen als mit der Osterberechnung abzugeben, als Hirten dem Vorbilde des ersten der Hirten nachzufolgen, indem das blose Wort der Predigt nichts nütze ohne ein damit übereinstimmendes Leben. Man kann es bedauern, dass solche Ermahnungen zum Theil unwirksam gemacht wurden durch seine steife Anhänglichkeit an die vaterländischen Traditionen und dass er dadurch Anlass gab zur Vertreibung aus diesem wichtigen Arbeitsfelde, worin er für Herstellung von Zucht und Ordnung, für Verbreitung von Religiosität und Sittlichkeit segensreich gewirkt hatte. Damals herrschte nach Gunthram's Tode über Burgund Dietrich II. (Theoderich) in dessen Gebiet die von Columban gestifteten Klöster lagen und der bis dahin Columban unterstützt hatte. Nun aber gerieth dieser mit der Grossmutter des Königs, der schrecklichen Brunehild in Streit. Sie nahm es sehr übel auf, dass er den lüderlich lebenden Dietrich zum Verlassen seiner Concubine bewog und ihn zum Eingehen einer ordentlichen Ehe ermahnte. Brunehild brachte es, indem sie auch den

Osterstreit geschickt benutzte, dahin, dass er 610 aus Burgund vertrieben wurde. Nach mehreren Wanderungen, wobei er auch in den Canton Zürich und nach Arbon und Bregenz kam, daselbst drei Jahre wirkte, einige seiner Begleiter zurückliess, wurde er auch von da vertrieben; er wendete sich zu den Longobarden 613 und stiftete das Kloster Bobio und starb 615. In der letzten Zeit seines Lebens mischte er sich noch in den Dreicapitelstreit und erklärte sich gegen die Verwerfung der drei Capitel. Der Brief, den er in dieser Angelegenheit an Bonifacius IV. schrieb, ist ein Beweis zugleich seiner Achtung gegen die römische Kirche und seiner Vorsicht in Bestimmung der Grenzen, die er der bevorzugten Stellung Roms anwies; denn er pries die römische Kirche als *orbis terrarum caput ecclesiarum*, doch mit Ausnahme von Jerusalem, wie er hinzusetzte, und zu gleicher Zeit warnte er die römische Kirche vor einer darauf, dass dem Petrus die Schlüssel des Himmelreiches verliehen worden, gegründeten Anmassung. Beiden Parteien ruft er zu, sie sollten einmüthig sein. Indem er aber Eutyches und Nestorius als verwandte Irrlehrer zusammenstellte und damit eine sehr mangelhafte Kenntniss der älteren Lehrstreitigkeiten verrieth, konnte er um so weniger Erfolg von seinen Ermahnungen erwarten.

Columban's Wirksamkeit auf dem Continente hat zur Stiftung des Klosters St. Gallen Anlass gegeben, und das ist nicht der geringste Erfolg derselben. Uebrigens muss vor allem bemerkt werden, dass dem Gallus sowie dem Columban und Fridolin und mehreren anderen mehr die Pflege und Verbreitung christlicher Keime, als die Pflanzung neuer zu verdanken ist. Um den Bodensee herum waren die Grundsteine mancher christlicher Gemeinden gelegt worden; manche Kirchen hatten später die wilden Alemannen zerstört, ihre Diener zerstreut oder vertrieben; es waren aber noch solche am Bodensee zu finden, an die der von Columban wegen Krankheit zurückgelassene Gallus (Gallun) sich anschloss. Als er von seiner Krankheit genesen war, fühlte er in sich den Trieb, sich in der Nähe anzusiedeln. Man kennt die liebliche Geschichte von den bescheidenen Anfängen des seitdem so bedeutend und mächtig gewordenen Stiftes St. Gallen, — wie der heilige Mann in Begleitung eines der Gegend kundigen Geistlichen sich in den benachbarten Wald begab, ohne Furcht vor den wilden Thieren, die im Walde hausten, wie er endlich an einen Ort kam, wo das Flüsschen Steinach von einem Felsen herunterströmend einen Weiher gebildet hatte; hier fiel Gallus, zufällig in ein Gesträuch verwickelt, zu Boden; er sah darin die göttliche Weisung zur Niederlassung. Er formte von einem Baumzweige ein Kreuz, hängte daran die mitgebrachte Reliquien enthaltende Kapsel, und bezeichnete so den Platz zum Anbau einer Zelle, wie man im Mittelalter lange die klösterlichen Niederlassungen nannte (613). Wie es sich mit der Heilung der Tochter des alemannischen Herzogs Kunz verhielt, lassen wir dahingestellt; soviel ist sicher, dass Kunz ihm das Bisthum Constanz verschaffen wollte. Gallus schlug es beharrlich aus, beförderte aber dahin seinen Schüler Johannes. Bald bildete sich eine Mönchsniederlassung, der Gallus die Mönchsregel Columban's gab, die erst ein Jahrhundert später durch die des Benedict von Nursia ersetzt wurde. Die Mönche machten den Boden urbar, verkündigten weit und breit das Evangelium den Landesbe-

wohnern; viele derselben siedelten sich um die Zelle herum an. Gallus wirkte unverdrossen bis an sein Lebensende 646. In der folgenden Periode erhob sich St. Gallen zu einer sehr bedeutenden Culturstätte [1].

Auf ähnliche Weise wie am Bodensee und in dessen Nähe wurde das Evangelium noch an vielen Orten verkündigt; wobei die Klöster eine sehr bedeutende Stelle einnahmen; es entstand deren in den von den Alemannen bewohnten Gegenden eine ordentliche Zahl, die in der folgenden Periode sich noch bedeutend mehrte. Das Kloster Hirschau wurde 645 gestiftet. Trutpert gründete 612 das Kloster, das seinen Namen trägt. Landolin, zu den Alemannen gekommen, um ihnen das Evangelium zu predigen, wurde von den Einwohnern getödtet; an der Stelle des Mordes entsprang nach der Sage die Heilquelle, die den Bädern von Landolin ihren Namen gegeben hat. Das Evangelisationswerk ging überhaupt unter den Alemannen langsam vorwärts und stiess auf neue Hindernisse, seitdem die Alemannen, als unter den letzten Merovingern die fränkische Monarchie in Verfall gerieth, wieder unabhängig geworden. Erst im Jahr 724 wurde durch den Franken Pirminius auf einer Insel im Bodensee das Kloster Reichenau gestiftet, ein Sitz der Bildung, der Wissenschaft, der Missionen. — Unter den Bayern waren thätig Eustasius, Abt von Luxeu, Rupert, der das Evangelium auch in Salzburg predigte. ausserdem Corbinian, Emmeram; die Mission wurde wesentlich erleichtert, seitdem Karl Martell 722 die Bayern und Alemannen zum Gehorsam zurückbrachte. Unter den Thüringern zwischen Main und Saale wirkte Kilian und fand dabei am Ende des siebenten Jahrhunderts den Märtyrertod. In Brabant wirkte Amandus, beschützt durch Dagobert II. (673—679), er starb 675 als Bischof von Mastricht. Die Missionare unter den Friesen erfreuten sich des besonderen Schutzes des fränkischen Majordomus. Als der Engländer Wilfrid unter den Friesen das Evangelium verkündigt und Radbod, Fürst der Friesen, das Werk, das unter dem Schutze des Vaters angefangen worden, so viel an ihm war, zerstört hatte, zwang Pipin von Heristall den Sohn, die Missionare wohl zu empfangen; es kamen mehrere aus England, welche Pipin schützte; zwei von ihnen, Ewald genannt, wendeten sich nach Westphalen zu den Sachsen und wurden von ihnen erschlagen 694. Ein anderer, Suidbert stiftete das Kloster Kaiserswörth auf einer von Pipin geschenkten Rheininsel, † 713. Ein anderer Missionar, Wilibrord, liess sich in Rom legitimiren, wurde Bischof von Utrecht, stiftete auch mehrere Klöster.

## Viertes Capitel. Innere Verhältnisse der katholischen Kirche unter den germanischen Völkern.

Diese Verhältnisse erhalten dadurch eine besondere Wichtigkeit, dass sie Anfangspunkte einer langen Entwicklungsreihe sind. Sie geben den Schlüssel zum Verständniss der Kirchengeschichte des Mittelalters. Bei

1) Das Leben des heiligen Gallus ist von Walafrid Strabo geschrieben worden, auf Grund einer älteren Quelle aus dem achten Jahrhundert, die in der Neuzeit ist herausgegeben worden.

Beleuchtung der äusseren Verhältnisse ist schon darauf Rücksicht genommen worden; sie erheischen aber eine nähere Betrachtung.

Wir beginnen mit einigen Bemerkungen über den Zustand dieser Völker im Allgemeinen, über den Grad ihrer Civilisation und Gesittung. Die Vorstellung, die man sich gewöhnlich von ihrem barbarischen Zustande macht, bedarf einiger Einschränkung. Barbarisch war dieser Zustand, verglichen mit der Stufe der Civilisation, worauf wir stehen. Allein das Eintreten in civilisirte Länder, die Verschmelzung mit den alten gebildeten Einwohnern übte alsobald einen grossen Einfluss auf die neuen Herren des Landes aus. Schon der Umstand, dass sie sich so leicht verschmolzen, ist ein Beweis von ihrer Bildungsfähigkeit, die allerdings erhöht wurde durch ihre Annahme des Christenthums; aber auf der anderen Seite stellte sich diese auch als Folge dar; es bestand also eine Wechselwirkung.

Die feste Ansiedlung der germanischen Völker in den Ländern des westlichen Europa und die Gründung der neuen Staaten fiel mit ihrem Uebertritte zum Christenthum zusammen. Dass die Bekehrungen in Masse geschahen, das gehört allerdings einer unteren Stufe der Bildung an, und die Folge davon war, dass Heidenthum und heidnische Vorstellungen sich noch lange Zeit hindurch erhielten. Oftmals nahm das Volk das Christenthum an, folgend dem Beispiel, welches ihm seine Führer gegeben hatten. Daraus ergab sich eine sehr enge Verbindung zwischen Kirche und Staat. Die Zustände der katholischen Kirche unter Constantin, Theodosius, Justinian wurden massgebend für die Kirche unter den germanischen Völkern. Aus dieser engen Verbindung von Kirche und Staat erhielt die königliche Macht unter diesen Völkern neuen Zuwachs, welche Macht schon in Folge der vorangegangenen Eroberungszüge bedeutend gewonnen hatte.

Die germanischen Völker traten in den durch die Römer civilisirten Ländern unter den Einfluss der römischen Cultur. In dieser Weise wurde die römische Herrschaft auch nach dem Untergange des weströmischen Reiches fortgesetzt. Die alten Einwohner blieben und bildeten die Hauptmasse der Bevölkerung. Denn man muss nicht denken, dass sich immer ganze Völker in den eroberten Provinzen niederliessen, sondern die erobernden Heereshaufen bildeten oft den kleinsten Theil der Bevölkerung. Die Sprache der Eroberer so wie die der alten Landesbewohner wurde ein Idiom, gemischt aus der germanischen Sprache und der römischen, wobei das römische Element das Uebergewicht erhielt und auch noch keltisches seine Stelle fand.

So entstanden die romanischen Sprachen bei den romanischen Völkern oder den romanischen Germanen. Seit der Ansiedelung in den ursprünglich römischen Provinzen begann auch die schriftliche Aufzeichnung ihrer Gesetze. Bereits in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts schrieben die Westgothen ihre Gesetze nieder und zwar in römischer Sprache, wenn gleich ohne ciceronianische Reinheit. Diese Sprache wurde die officielle, die Sprache des Staates; es war die alte Sprache der Kirche und blieb es auch. Der Gebrauch der lateinischen Sprache im Gottesdienst hing ursprünglich keineswegs mit hierarchischen Interessen zusammen, sondern er ergab sich aus dem ganzen Culturzustande dieser Völker.

Unter ihnen fasste der römische Katholicismus seine tiefsten Wurzeln, er ist zum Theil ihr Werk, das Erzeugniss ihres religiösen Geistes. Die romanischen Völker gingen den rein germanischen in der Cultur, auch in der religiösen voran. Die reinen Germanen blieben hinter den Romanen in jeglicher Art von Cultur zurück. Aber ihre nationale Eigenthümlichkeit, härter, unbeugsamer, als die der romanischen Germanen, blieb mehr unversehrt. Daher sie so lange sich sträubten, das Christenthum anzunehmen, und sie zum Theil nur durch Gewalt dazu vermocht werden konnten, bis sie im sechzehnten Jahrhundert, nachdem sie lange das römische Joch getragen, durch Wiederbelebung des nationalen Bewusstseins dem römischen Elemente den grössten Abbruch thaten.

Was nun die eigentlich kirchlichen Verhältnisse betrifft, so wurden die früheren Einrichtungen der altkatholischen Kirche beibehalten, doch mit stark ausgeprägter Abhängigkeit vom Staate. Die Kirchen wurden vom Staate reich begabt, mit Beneficien, Lehengütern; die Bischöfe wurden angesehen als Vasallen, Dienstmannen des Königs. Gerne stützten sich die Könige auf sie gegenüber den unruhigen weltlichen Vasallen. Nach altem Gebrauch wurde der Bischof gewählt von einigen benachbarten Bischöfen, von den Geistlichen der betreffenden Kirche, mit Gutheissung des Volkes und unter Bestätigung des Königs. Unter den Merovingern traten die Stimmen der Geistlichkeit und des Volkes in den Hintergrund gegen die Entscheidungen der Könige, deren Wort den Ausschlag gab, mehr als in irgend einem anderen germanischen Reiche [1]). Mehr und mehr kam im fränkischen Reiche der Gebrauch auf, dass die Bischöfe allein durch den König gewählt wurden. Besonders Karl Martell (717 — 741) liess es sich zu Schulden kommen, die ihm ergebensten Offiziere mit den einträglichsten kirchlichen Aemtern, Bisthümern und Abteien zu versehen.

Die kirchlichen Güter waren tributpflichtig, und die darauf angesiedelten Leute zum Kriegsdienste verpflichtet. Im Jahr 571 haben wir das erste Beispiel von Bischöfen, welche in den Krieg zogen. Die alten kirchlichen Synoden durften sich nur mit Erlaubniss des Königs versammeln, die Beschlüsse derselben unterlagen der königlichen Sanction und wurden durch den König veröffentlicht. Auf den Reichstagen wurden auch kirchliche Angelegenheiten behandelt und beschäftigten bisweilen ausschliesslich die Versammlung *(Synodus regia, synodale concilium, mallus regius, Campus Martius)*. Da nun die Reichstage von Rechtswegen auch von den Bischöfen besucht wurden, so hörten die altkirchlichen Synoden auf. Die Bischöfe genossen übrigens im Allgemeinen grosses Ansehen, besonders bei den Westgothen; sie übten die Aufsicht über die gesammte Gerichtsbarkeit und hatten das Recht, ungerechte Richter zu tadeln. Die Excommunication, die sie bisweilen verhängten, brachte auch bürgerliche Nachtheile mit sich. Die Bischöfe hatten volle Gewalt über die ihnen untergeordneten Kleriker und gingen öfter auf höchst brutale Weise mit ihnen um; denn es waren meistens ehemalige Leibeigene; den Freien war der Eintritt in den geistlichen Stand

---

1) Loebell S. 337.

sehr erschwert. Der König galt als Richter der Bischöfe. Daher Gregor von Tours zu König Chilperich sagte: „wenn einer von uns vom Wege der Gerechtigkeit abgewichen ist, so kann er durch dich, o König, eines besseren belehrt werden. Wenn aber du abweichst, wer wird dich zu rügen wagen?"

In diesen Verhältnissen konnte der römische Bischof keine positive Intervention ausüben. Er war umgeben mit einem gewissen Nimbus als Inhaber des Stuhles Petri. Aber sein Einfluss wechselte nach den Umständen, nach dem Belieben der weltlichen Herrscher. In der Geschichte der Merovinger gibt es ein einziges Beispiel von päbstlicher Einmischung. Zwei Bischöfe, Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, waren wegen gewaltthätiger Handlungen, eigentlich Mordthaten, vom zweiten Concil in Lyon 567 abgesetzt worden. Sie baten König Guntram, der ihnen gewogen war, ihnen Empfehlungsbriefe an Pabst Johann III. zu geben; mit diesen versehen wanderten sie nach Rom und wussten den Pabst durch lügenhaften Bericht zu gewinnen; er setzte sie wieder in ihre Aemter ein und König Guntram setzte es durch [1]). Es war ein anerkanntes Recht des Pabstes, dass er über die Aufrechthaltung der Kanones zu wachen habe und dass bei deren Verletzung an ihn appellirt werden dürfe. Aber die Art, wie er in der erwähnten Angelegenheit dieses Recht ausübte, war wenig geeignet, sein Ansehen zu erhöhen. Einige Zeit vorher war es geschehen (557), dass Childebert I. dem Pabste Pelagius I., auf den wegen der Verwerfung der drei Capitel der Verdacht der Ketzerei gefallen war, zumuthete, sich über seine Orthodoxie gegen ihn auszuweisen, wozu Pelagius, weil er des Königs bedurfte, sich verstand, indem er sich darauf berief, dass selbst der Pabst nach der Schrift den Königen unterthan sein müsse [2]). Es kam die Zeit, wo die arianischen Longobarden den Bestand der katholischen Kirche in Italien bedrohten. Von dieser Zeit an suchte Rom bei den fränkischen Herrschern Schutz gegen die Longobarden. Gregor suchte auch zu diesem Zwecke Verbindung mit Frankreich, und knüpfte sie geschickt an, durch Geschenke und Reliquien. Aber im siebenten Jahrhundert finden wir ein einziges Beispiel eines Briefwechsels mit Rom. Bischof Amandus von Mastricht meldete dem Pabste, dass er abdanken wolle, weil er seine Kleriker nicht mehr zügeln könne. Obwohl der Pabst davon abrieth, beharrte Amandus bei seinem Entschlusse.

Anders gestalteten sich die Verhältnisse in der katholischen Kirche Spaniens. Unter dem Drucke der Eroberer, der arianischen Westgothen, zeigte diese Kirche grosse Devotion gegen Rom, ebenso die Westgothen selbst, seitdem sie unter König Reccared zur katholischen Kirche übergetreten. Damals war die unter den Arianern herrschende Priesterehe durch das dritte Concil von Toledo vom Jahr 589 abgeschafft worden und die Folge davon wachsende Unsittlichkeit des Klerus gewesen. König Witiza (701—710), um diesem Uebel abzuhelfen, brach die Verbindung mit Rom ab, erklärte die römischen Decretalen, welche den Cölibat geboten, für nicht verbindlich und verbot alle Appellationen nach Rom. Doch hatte diese Emancipation keine weiteren Folgen, da einige Jahre hernach (711) die

---

1) Greg. Tur. 5, 21.

2) Regibus, quibus nos etiam subditos esse s. scripturae praecipiunt.

Araber Spanien eroberten. Der Name des Königs Witiza aber wurde seit dem neunten Jahrhundert in den Chroniken Gegenstand arger Verläumdungen, als ob er unter der Geistlichkeit die Unzucht befördert hätte.

Was den geistig-sittlichen Zustand der Geistlichkeit, besonders im Frankenreiche betrifft, so müssen wir vor allem mehrere Generationen oder Schichten derselben unterscheiden. . Zuerst begegnet uns eine Generation römisch-gallischer Bischöfe, von wissenschaftlicher Bildung und von reinen und strengen Sitten im Ganzen. Auf dem Concil von Orleans 511 bemerkt man unter zweiunddreissig anwesenden Bischöfen zwei germanische Namen. Auf dem Concile ebendaselbst vom Jahr 549 kommen auf achtundsechzig anwesende Bischöfe acht germanisch-keltische Namen [1]. Gewiss suchten die Provincialen ein solches Verhältniss mit Eifer zu erhalten. Mehrere dieser Bischöfe leisteten kräftigen Widerstand gegen die Bedrückungen der Kirche durch fränkische Grosse. Unter diesen Geistlichen und Bischöfen ragt hervor als Schriftsteller und Bischof der bereits angeführte Gregor, Bischof von Tours, geboren c. 540, im Schoosse einer senatorischen Familie der Stadt Arverna (dem heutigen Clermont-Ferrand). Die Familie gehörte zu den angesehensten der Romanen Galliens, mit den vornehmsten Häusern verschwägert. Der Knabe wurde nach dem Tode des Vaters von der Mutter zum Dienste der Kirche bestimmt und von seinem Oheim Gallus, Bischof von Arverna und dessen Nachfolger Avitus unterrichtet, von diesem zum Diaconus geweiht. Der Ruf seiner Gaben und vorzüglichen Eigenschaften bewirkte, dass, als der bischöfliche Sitz in Tours erledigt wurde, Aller Augen sich auf den, auch von den Königen geschätzten Mann warfen und dass Geistlichkeit, Adel und Volk einstimmig ihn zum Bischof wählten (573). Er weigerte sich zuerst, die Wahl anzunehmen; der König Sigibert nöthigte ihn dazu. Er erwies sich als ein treuer Hirte seiner Gemeinde und verstand es auch mit weltlicher Klugheit ihre weltlichen Interessen zu vertreten. Sein Einfluss erstreckte sich weit über seinen Sprengel hinaus. Tours, die Stadt des heiligen Martin, war damals das religiöse Centrum Galliens. Unter König Chilperich kämpfte er muthig für die Kirche gegen die Uebergriffe einer tyrannischen Staatsgewalt. Unter König Childebert wurde er in den wichtigsten Staatsangelegenheiten dessen Berather und Beistand. Allgemein verehrt starb er 594. Unter seinen zwanzig Schriften nimmt die *historia Francorum* die erste Stelle ein. Ueber diese Schrift sprechen sich Loebell und Ebert a. a. O. weitläufig aus. Mit Recht wird bemerkt, dass dieses Werk der Gattung der Memoiren angehört, dass die Geschichte in lauter Einzelgeschichten sich auflöst, die nicht innerlich verknüpft sind, doch wird die Darstellung fesselnd durch den Reiz des Individuellen. Uebrigens ist für Gregor die Geschichte nur eine Geschichte des Reiches Gottes, sagt Ebert. „Die Kirche ist so zu sagen der Exponent der Weltgeschichte. Nur insofern das Geschehene sich auf sie bezieht, hat es historische Bedeutung.“ — Wie sehr aber der politische Gesichtspunkt den religiös-kirchlichen beeinflusst, haben wir bereits gezeigt. Dazu kommen

1) Rettberg 1, 288.

geistliche Schriften, Leben und Wunder der Heiligen, insbesondere die Schrift *de miraculis S. Martini*, des grossen gallischen Heiligen, von welchem Chlodowich sagte: „wie können wir hoffen zu siegen, wenn der heilige Martinus beleidigt wird?“ Auf diesem Gebiete zeigt sich Gregor in seiner ganzen Schwäche und Blösse, in der grössten Abhängigkeit von dem in Aber- und Wunderglauben versunkenen Christenthum seiner Zeit. Bisweilen wird es schwer zu glauben, dass er selbst dem Glauben beimisst, was er seinen Lesern auftischt, z. B. dass in einem Brunnen in Bethlehem noch immer der Stern der Weisen zu sehen sei, wie ihm sein Diaconus, der es selbst gesehen, mitgetheilt habe. Was aber die Wunder der Heiligen betrifft, so gibt der Verfasser am Ende des Buches c. 50 über die Wunder des heiligen Julian das Motiv davon an: der Leser solle sich durch diese Wunder überzeugen, dass er nur durch die Hülfe der Märtyrer und übrigen Freunde Gottes selig werden könne [1]).

Es folgte von dem Ende des sechsten Jahrhunderts an eine Generation von fränkisch-germanischen Bischöfen, an wissenschaftlicher Bildung der früheren Generation nachstehend, so dass sie in ihre Sprache gewaltige Barbarismen aufnahmen, die übrigens schon bei der früheren Geistlichkeit zum Theil vorkommen, aber an Tüchtigkeit der Gesinnung steht diese Generation der früheren nicht nach. Unter ihnen zeigt sich viel Hang zum beschaulichen Leben. Manche ziehen sich am Abend ihres Lebens in ein Kloster zurück [2]). Es kam eine neue Generation von Bischöfen unter Karl Martell, als der rohe Soldatengeist sich der kirchlichen Aemter bemächtigte. Den Cölibat der Priester hielt das germanische Abendland fest in der Form, die Pabst Siricius 385 angeordnet hatte, wonach den niederen Graden, einschliesslich des Subdiaconus, die Ehe sollte gestattet sein, aber nur als erste Ehe und mit einer Jungfrau. Leo I. dehnte 446 den Cölibat auch auf die Subdiakonen, aber nicht für Gallien aus. Die gallischen Synoden des sechsten Jahrhunderts nahmen diese Gesetze so an, dass die Subdiakonen bald zum Cölibat verpflichtet wurden, bald nicht. Es gab aber sehr viele Beispiele von verheiratheten Geistlichen, es gab presbyterae, diaconissae und subdiaconissae; es gab verheirathete Bischöfe [3]). Es war unmöglich, den Cölibat streng aufrecht zu halten, hinwiederum mehrten sich in Folge des Cölibats die Fleischessünden der Kleriker, — daneben Trunkenheit und Habgier.

Eine sehr wichtige Stellung nahmen die Klöster ein als Kolonisationsheerde. Diesseits des Rheins sind sie volksthümlicher als jenseits, weil an sie die Einführung des Christenthums in der umliegenden Gegend sich

---

1) Ergo his miraculis lector intendens intelligat, non aliter nisi martyrum reliquorumque amicorum Dei adjutoriis se posse salvari. Ego autem Domini misericordiam per beati martyris Juliani patrocinia deprecor, ut advocatus in causis alumni proprii, coram Domino assistens obtineat, ut absque impedimento maculae ullius hujus vitae cursum peragam, atque illa, quae confessus sum in baptismo irreprehensibiliter teneam, fideliter exerceam atque visibiliter usque ad consummationem hujus vitae custodiam.

2) Rettberg 1, 300.

3) Rettberg 2, 650 ff.

nüpft. Sie sind die ersten Sitze der Missionen. Daher suchen sie sich er Vormundschaft der Bischöfe zu entziehen, von denen sie öfter zu leiden aben; sie leben fast in beständigem Streit mit ihnen. Ein Abt von St. Gallen wurde im Streit mit dem Bischof von Constanz zum Märtyrer. In manchen Klöstern, vor allem in St. Gallen wurde die Regel Columban's eingeführt; in einigen wurden zwei Regeln vorgeschrieben, die Columban's und die Benedict's; diese empfahl sich durch grössere Bestimmtheit und durch grössere Milde in den Verordnungen, die Nahrung und die ganze Behandlung der Mönche betreffend. Aber die Regel Benedict's wurde in dieser Periode noch verhältnissmässig selten eingeführt, in St. Gallen erst unter Abt Othmar, auf die Empfehlung des fränkischen Majordomus Pipin. Es war die blühende Zeit für das Mönchthum, indem es mehr und mehr als der Weg, zu christlicher Vollkommenheit zu gelangen, angesehen wurde; daher Könige und Königinnen, Fürsten und Fürstinnen in das Kloster gingen, durchaus nicht blos englische (Schroekh, Kirchengeschichte 20, 10).

Der sittliche Zustand der germanischen Völker, besonders der Franken und Burgunder war seit ihrer Ansiedelung auf dem Boden des westlichen Europa sehr gesunken. Insonderheit ist die fränkische Fürstengeschichte ein Gewebe von Treulosigkeiten und Mordthaten, eine kaum unterbrochene Kette von Lastern und Tyrannei, von Unthaten blutdürstiger Grausamkeit und Rachgier, die die Merovinger, gleich den Pelopiden in der Volkssage, gegen einander selbst üben. Bei dem Lesen dieser Frevelthaten im Geschichtswerke des Gregor von Tours fragt man sich entsetzt, was aus jener Sittenreinheit geworden, welche die Römer an den Germanen einst so hoch gerühmt hatten. Das Beispiel der Könige wirkte ansteckend auf die Grossen des Reiches, selbst auf die Geistlichkeit, wie wir denn gesehen, dass Gregor von Tours leichten Herzens die Greuelthaten Chlodowich's entschuldigt. Seitdem begingen selbst Geistliche auf Befehl der merovingischen Herrscher Schandthaten. Die schreckliche Fredegunde, Gemahlin des Königs Chilperich zu Soissons, liess sich das zu Schulden kommen [1]) und sagte noch beruhigend zu den gegen Sigbert ausgesandten Mördern: Wenn sie in der Ausführung des ihnen gegebenen Auftrages unterliegen sollten, so werde sie, die Königin, für sie viele Almosen an heiligen Orten austheilen lassen. Die Uebertragung des altgermanischen Wehrgeldes auf das kirchliche Gebiet wirkte auch entsittlichend, indem so die kirchlichen Strafen in Geschenke an Kirchen und Klöster verwandelt wurden: ein bequemes Mittel, um die Kirche zu bereichern, zugleich um die Laien durch Vermeidung empfindlicherer Strafen anzuziehen. Dass, wo solche Gesinnung sich kund gab, auch noch eigentliches Heidenthum, so streng es auch von oben verboten war, sich wenigstens sporadisch erhielt, darüber kann man sich nicht wundern. Gregor von Tours (8, 15) berichtet, dass er zu Trier ein Bild der Diana gefunden, welches das unwissende Volk anbetete. So erhielt sich auch heidnischer Aberglaube, wogegen die Synoden noch oft ankämpfen mussten. Grimm in einer deutschen Mythologie führt lange Verzeichnisse von abergläubischen, dem Heidenthum entlehnten Meinungen und Gebräuchen an.

1) Gregor von Tours 1, 20. 8, 29.

Wie sehr in diesen Verhältnissen das Christenthum als Gesetz aufgefasst und angewendet wurde, erhellt unter anderen aus einer Predigt des hochverehrten Bischofs Eligius von Noyon, † 659 [1]). Nachdem er zuerst an das jüngste Gericht, an die Glaubenswahrheiten und auch an die Pflicht, christliche Werke zu verrichten, erinnert hat, fährt er also fort: „Derjenige also ist ein guter Christ, der nicht an die Amulete (*phylacteria*), die Erfindungen des Teufels, glaubt, die Füsse seiner Gäste wäscht, sie liebt als seine Verwandten, unter die Armen Almosen austheilt, oft in die Kirche geht, die Oblationen darbringt, von den Früchten der Erde nichts kostet, ehe er einen Theil davon geopfert; der nicht falsche Münze und ein doppeltes Mass gebraucht, nicht auf Wucher leiht, keusch lebt und seine Söhne ermahnt, keusch und gottesfürchtig zu leben, der das apostolische Symbol und das Unser Vater auswendig lernt und beides seinen Kindern einprägt. Wer diess Alles thut, der ist fürwahr ein guter Christ. Ihr habt gehört, meine Brüder, welche die guten Christen sind. So gebt euch Mühe, dass der Name Christi nicht leer in euch bleibe. Denkt immer über die göttlichen Gebote nach und erfüllt sie. Erkaufet eure Seelen von den Strafen, so lange ihr die Mittel dazu habt. Gebt Almosen nach eurem Vermögen, habt Frieden und Liebe unter einander, flieht die Lüge, verabscheut den Meineid, sagt kein falsches Zeugniss, begeht keinen Diebstahl, bringt die Oblationen und Zehnten, beschenket nach Vermögen die heiligen Orte mit Kerzen, behaltet im Gedächtniss das apostolische Symbol und das Vater Unser. Kommt oft in die Kirche, bewerbet euch demüthig um die Fürbitte der Heiligen. Heiliget den Tag des Herrn mit Unterlassen der Handarbeit. Liebet eure Nächsten wie euch selbst. Wenn ihr alles dieses erfüllt habt, könnt ihr einst in aller Sicherheit vor Gottes Richterstuhl treten und ihm sagen: „Herr, gib uns, denn wir haben gegeben, erbarme dich über uns, denn wir haben uns des Nächsten erbarmet. Wir haben gethan, was du befohlen hast. Gib uns jetzt, was du versprochen hast.“ Hier zeigt sich dieselbe Werkgerechtigkeit, die Luther bekämpfte, als er gegen Tetzel den Satz behauptete, dass man nicht durch Beiträge zum Bau der Peterskirche in Rom sich von den Strafen der Sünde loskaufen könne.

## Schluss.

Das ist also das Endresultat des alten Katholicismus, zum deutlichen Beweise, wie sehr man irre gehen würde, wenn man die Vereinigung der christlichen Confessionen auf Grund des alten Katholicismus, dessen Entwicklung wir seit dem Abschlusse des apostolischen Zeitalters verfolgt haben, bewerkstelligen wollte. Was wir am Ende der ersten Periode des alten Katholicismus (S. 220) bemerkten, betreffend Gesetz, Priesterthum und Opfer, worin sich die Reaction der jüdischen und heidnischen Religionssphäre auf das Christenthum vollzieht, das hat sich seitdem bis in die ersten Jahrzehnte des achten Jahrhunderts in stets wachsenden Dimensionen entwickelt. Was am Anfange des vierten Jahrhunderts erst keimartig

---

1) Bei Gieseler 1, 2. 451.

und sporadisch vorhanden war, ist seitdem zur herrschenden Macht in der Kirche geworden. Die Menschheit ist im Bereiche der katholischen Kirche wieder unter das Gesetz gethan, wozu nothwendig Priesterthum und Opfer gehören. Es ist hinzugekommen der Cultus der Heiligen, der Glaube an die durch die Heiligen verrichteten Wunder, und die von den Vorstehern der Kirche eifrig vertretene und den Gläubigen stark eingeprägte Ueberzeugung, dass sie nur durch Hülfe der Märtyrer und übrigen Freunde Gottes selig werden können. Daher die hagiographische Literatur sich schon ziemlich ausdehnt und, was wichtiger ist, die Wunder der Heiligen sich erstaunlich vermehren, so dass dem einzigen Martin von Tours, der freilich der Hauptheros auf diesem Gebiete ist, mehrere hundert Wunderthaten zugeschrieben werden. Der Zauberkreis, in welchen so das religiöse Bewusstsein eingehüllt wird, kommt der Kirche zu gute, befestigt und erhöht ihre Autorität und ihre Wirkung auf die Gemüther der Völker. Im Cultus der Heiligen vollendet sich das gesetzliche Wesen dieses altkatholischen Christenthums. Der von Gott bestellte Mittler tritt im Bewusstsein des Volkes sein Amt ab an die rein menschlichen Vermittler und zieht sich zurück in das Dunkel der immanenten Trinität. Er tritt, kann man auch sagen, sein Amt ab an die Priester, die das Messopfer darbringen und durch die Furcht vor den Qualen des Fegefeuers die Gemüther zu beherrschen anfangen.

Ungeachtet der Entstellungen, die das altkatholische Christenthum aufweist, behielt es einen Theil seiner religiös-sittlich erneuernden Kraft, deren Erweisungen und Wirkungen, so wie wir sie in der Gesetzgebung des römischen Reiches verfolgen können, so auch neben viel Rohheit und sittlicher Verderbniss im Leben der christlichen Völker sich zeigen. Denn es ist mit dem Evangelium das Princip einer sittlich-religiösen Erneuerung in die Völker gelegt, das zwar oft hintangesetzt und wie überfluthet wird vom Strom des Verderbens, aber doch immer wieder unerwartet sich geltend macht. Ueberhaupt müssen wir als Protestanten uns hüten, dass wir nicht völlige Negation des Christenthums und somit auch seiner Wirkungen da vermuthen, wo es sich in anderen Formen bewegt, als welche wir gewohnt sind und wir mit Recht als dem richtig-verstandenen Evangelium allein entsprechend erachten. Es findet hier die früher gemachte Bemerkung ihre erweiterte Anwendung, dass die Christen in ihrem Inneren Grösseres besitzen, als was ihnen gegeben wird, begrifflich nicht nur, sondern auch in den Formen ihres religiösen Lebens auszudrücken.

Doch ist die Arbeit der Kirche in Betreff der Dogmenbildung und der theologischen Wissenschaften in der ersten und zweiten Periode des alten Katholicismus von überwiegender Intensität und Bedeutung gewesen und selbst in der dritten Periode durchaus nicht ganz bei Seite gelassen worden. Die vorzüglichsten Kirchenlehrer, die freilich den früheren Perioden des alten Katholicismus angehören, sind mit dem Namen Kirchenväter geschmückt worden, weil sie das Dogma, d. h. die begriffliche Fassung der Glaubenswahrheit geschaffen haben. Diese dogmatische Arbeit ist zwar mit vielen Gebrechen behaftet. Es fehlt einiges daran, dass Athanasius die Alternative überwunden: der Logos entweder Gott von Art, aber ohne eigene

Hypostase oder eine besondere Hypostase, aber ohne Gottheit. Es fehlt einiges daran, dass er die hypostatische Selbständigkeit des Logos, die Gottheit desselben und den Monotheismus befriedigend miteinander vereinigt hätte. Ebenso sind die chalcedonensischen Beschlüsse von Seiten ihrer Begründung, sowie diejenigen, welche gegen die monophysitische und monotheletische Lehre gerichtet sind, sehr ungenügend, — nicht zu reden von so manchen Irrthümern oder absonderlichen Gedanken, die in Behandlung anderer Glaubenspunkte zum Vorschein kamen, die aber damals weniger Anstoss gaben, als das jetzt der Fall ist. Das bleibt aber fest stehen, die Kirche hat mit redlichem, unermüdlichem Eifer Jahrhunderte lang gekämpft und gestritten, um die wesentlichen Bedingungen ihres Lebens und ihrer Wirksamkeit, den wesentlichen Inhalt des Glaubens an Christum, die wahre Gottheit Christi und die wahre Menschheit Christi festzustellen, und sie hat in dieser Beziehung Grosses geleistet. Sie hat auch redlich sich bemüht, die richtigen Anschauungen über die menschliche Natur, die richtigen Begriffe, betreffend das Verhältniss des Menschen zu Christo aufzustellen, so dass die That Christi am Menschen nicht entweder als unmöglich oder als unnöthig erscheinen sollte. Ueberhaupt müssen die Resultate der Dogmenbildung nicht allein aus dem Gesichtspunkt dessen, was sie Mangelhaftes an sich haben, betrachtet und beurtheilt werden, sondern wir müssen sie hauptsächlich im Verhältniss zu ihrer Zeit und dem dazu gehörigen Bildungsstande betrachten, und das Gute und Haltbare, was darin zu Tage gefördert ist, unterscheiden von dem Unhaltbaren. Wir dürfen auch nicht ausser Acht lassen, dass in einer Zeit, wo die furchtbarsten Unglücksfälle nicht nur die Mittel, sondern auch die Lust zu wissenschaftlichen Studien ertödteten oder lähmten, christliche Geistliche oder fromme Laien (Cassiodor) es waren, welche sich die Aufgabe stellten und an deren Lösung unverdrossen arbeiteten, die Schätze der alten Literatur und Wissenschaft zu retten, den Sinn für wissenschaftliche Bildung und Studien zu pflanzen und zu pflegen. Ohne die katholische Kirche wäre, das kann man ohne alle Uebertreibung sagen, in den Stürmen der Völkerwanderung die gesammte bisherige Cultur vernichtet worden. So kann man auch sagen, dass unsere neuere theologische Bildung zum Theil auf der patristischen Theologie ruht, so sehr die Mängel dieser Theologie im protestantischen Kreise sind anerkannt worden. Selbst unsere Philosophie hat von den Kirchenvätern, den griechischen und lateinischen, sehr wohlthätige Anregung erhalten. Zunächst aber ruht darauf die Theologie und Philosophie des Mittelalters.

Bei alledem sehen wir in der katholischen Kirche, die einst die Christen mit Macht zusammengehalten hatte, einen grossen Riss sich vorbereiten, der mit der Bildung des römischen Katholicismus zusammenhängt. Mit dem Aufkommen der allgemeinen Kirche hatten die Zeiten des alten Katholicismus begonnen. Mit der Aussicht auf völlige Zerreissung der allgemeinen Kirche in zwei getrennte Hälften schliessen sich die Zeiten des alten Katholicismus ab. Wir haben die Entwicklung der Autorität des römischen Bischofs, der römischen Kirche verfolgt von der Zeit des Clemens von Rom an, als er im Namen der römischen Kirche an die korinthische Kirche, ohne alle Aufforderung von Seiten dieser letzteren, ein ernstes Mahnschreiben richtete,

wie es scheint, von der Voraussetzung ausgehend, dass der römischen Kirche eine Art Oberaufsicht über die anderen Kirchen rechtmässig zukomme. Wir haben seitdem die Autorität Roms stufenweise wachsen gesehen; wenn wir keineswegs verschwiegen haben, dass sich Menschliches in das Aufstreben der römischen Kirche gemischt hat, so haben wir zugleich die Verdienste derselben um die Kirche überhaupt dargelegt, ohne welche Verdienste die Macht, welche Rom erwarb und ausübte, ganz und gar unerklärlich wäre. Die Mischung von christlichem Geiste und Streben einerseits und von hoffärtig hierarchischem Geiste und Treiben andererseits, welcher Geist übrigens auf Seite der griechisch-morgenländischen Kirche auch nicht fehlt, auf der einen Seite gemeinnützziges, auf der anderen selbstsüchtiges Handeln, einestheils Fürsorge für das Wohl der Kirche, die keine Arbeit, keine Mühen, keine Gefahren, kein Leiden scheut, und damit verbundenes eifriges, unablässiges Bestreben, das Wachsthum der Hausmacht zu befördern (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist), ein Streben, welches ohne Scheu die katholische Einheit zerreisst, um sich die Oberhand zu sichern, dazu kommend jene Mischung von Wahrheit und Irrthum, die nun einmal der Menschheit auf verschiedenartigen Stufen der Bildung so sehr zusagt, das ist das Geheimniss der Grösse Roms, welches letztere wir in den folgenden Zeiten, in den Zeiten des römischen Katholicismus noch ungeheuer wachsen, die höchste Stufe seiner Macht erreichen, aber auch abnehmen, und die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts vorbereiten sehen werden.

---

## Nachträge.

Es herrscht gegenwärtig eine grosse Thätigkeit auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. Was von den Früchten dieser Thätigkeit zu unserer Kenntniss gelangte, haben wir benützt oder wo wir nicht mehr Zeit dazu hatten, bloss eingetragen; denn einiges Neue ist während des Druckes erschienen und haben wir es noch während des Druckes benützen können; so z. B. die Abhandlung von Schultze über die Christologie des Origines, die Abhandlung von Professor Weingarten über den Ursprung des Mönchthums.

Was die nachträglichen Angaben betrifft, so verweisen wir zunächst auf die kritische Uebersicht über die kirchengeschichtlichen Arbeiten aus dem Jahr 1875. I. Geschichte der Kirche bis zum Concil von Nicaea von D. A. Harnack — in der Zeitschrift für Kirchengeschichte . . herausgegeben von D. Theodor Brieger. Gotha 1876. 1. Bd. 1. Heft.

Im Einzelnen führen wir an *patrum apostolicorum opera,* herausgegeben von Oscar de Gebhardt, Adolf Harnack, Theodor Zahn, erstes Fascikel: die Epistel des Barnabas, die Episteln des Clemens Romanus. *Papiae quae supersunt Presbyterorum reliquiae ab Irenaeo servatae.* Die Epistel an Diognet 1876. Das Ganze nach den besten Ausgaben, mit kritischem und historischem Commentar versehen, das zweite Fascikel enthaltend *Ignatii et Polycarpi epistolae, martyria fragmenta* ist vor Kurzem erschienen.

Besondere Beachtung verdient die neue Ausgabe des Clemens Romanus, die vollständige Ausgabe der beiden Briefe desselben von Bryennios, Metropolit in Serrae in Macedonien, in Constantinopel herausgekommen. S. das neue Leipziger Literaturblatt von Schürer. 19. Februar 1876. Nr. 4. Anzeige von A. Harnack. Die römische Gemeinde, die, wohl zu bemerken, dem grösseren Theile nach aus Nicht-Römern besteht, führt in den neuen Stücken c. 59—63 gegen die korinthische Gemeinde eine Sprache, worin sich der römische Herrschergeist ankündigt. Sie fordert Gehorsam von der korinthischen Gemeinde, an die sie ohne alle Aufforderung von ihr, rein von sich aus, das Mahnschreiben richtet.

Was den zweiten unächten Brief betrifft, so liegt er in dieser neuen Ausgabe zum ersten Male vollständig vor, und es ergibt sich daraus, dass es kein Brief, sondern eine Homilie ist.

Neuerdings ist auch Arnobius neu herausgegeben worden als Vol. IV des *corpus scriptorum eccles. lat.* Wien 1875.

Dazu kommt eine Arbeit von Weiffenbach, über das Papiasfragment bei Euseb Kirchengeschichte 3, 39. Giessen 1874, von Hilgenfeld, eine Abhandlung: Papias von Hierapolis in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1875.

In dem äusserst reichhaltigen dritten Universitätsprogramm von Gaspari über die Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel; finden sich sehr werthvolle Angaben über den Gebrauch der griechischen Sprache bei dem Gottesdienste in der lateinischen Kirche, — über Hippolytus.

Ferner nennen wir Lipsius, die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. 1875. Anzeige von A. Harnack in der Leipziger Literaturzeitung von Schürer. 1676. Nr. 4.

Rönsch, Studien zur Itala in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1875.

Die Abhandlung von A. Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1876.

Es wäre wohl noch einiges nachzutragen, doch wir beschränken uns auf das vorstehende, woraus der geehrte Leser schon ersehen mag, dass wir gesucht haben, einigermassen Schritt zu halten mit der kirchlichen Geschichtsforschung in der Gegenwart.

Zu Seite 186. 187, wo von den Katakomben die Rede ist, sei mir ein Nachtrag gestattet. Am 10. April 1668 erliess die Congregation der Riten und Reliquien ein Decret, bestätigt von Clemens IX., folgenden Inhalts: „die Palme und das Gefäss, das mit dem Blut der Märtyrer gefüllt ist, sollen für sichere Zeichen gelten, dass das Grab, bei dem man jene Dinge gefunden, eines Märtyrers Grab sei.“ Allein, wie im Texte gesagt ist, die Palme ist ein allgemein christliches Symbol nach Apokal. 7, 9, was auch Benedict XIV. anerkannte. Das rothgefärbte Gefäss oder die Phiole enthielt den Abendmahlswein, der selbst den Kindern bei der Taufe eingegossen wurde, nach einem im dritten Jahrhundert im Abendlande aufgekommenen Gebrauche oder vielmehr Missbrauche, — mit Beziehung auf die falsch verstandene Stelle Joh. 6, 53. Es sind aber ein Fünftel der Kindergräber mit solchen Phiolen versehen. Obwohl es feststeht nach Euseb 8, 9, dass in der diocletianischen Verfolgung Kinder den Märtyrertod starben, so lässt sich keineswegs annehmen, dass ihre Zahl so überaus gross war. Ein belgischer Jesuit, P. Victor de Buck hat das Verdienst, diesen Irrthum widerlegt zu haben, worauf Pius IX. am 10. December 1863 ein Decret erliess, es solle das angeführte Decret des Jahres 1668 seine Geltung behalten.

Noch will ich anführen, dass aus den Zeiten des Pabstes Damasus (366—384) das erste Beispiel einer Heiligenanrufung vorkommt, in einer Inschrift des Pabstes Damasus auf dem Grabe der heiligen Agnes: *Ut Damasi precibus, precor, faveas, inclita martyr.* Dass in einigen Inschriften die Ueberlebenden sich in die Gebete der vorangegangenen Angehörigen empfehlen, ist nichts specifisch-katholisches, ebensowenig das *receptus ad Deum* in den Inschriften einiger Gräber, welche Worte ja eine förmliche Negation des Fegefeuers enthalten.

Zu Seite 149 ist nachzutragen Flügel, Mani und seine Lehre 1862.

Zu Seite 301 über die Nestorianer als Kirchenpartei S. den Artikel von Petermann in der Realencyklopädie.

## Druckfehler.

Seite 20 Zeile 7 von oben lies: 3 statt 8.
„ 32 „ 18 von unten lies: Bedeutung statt Beachtung.
„ 38 „ 10 von oben lies nach Apostel: ausser von Petrus.
„ 46 „ 19 von unten lies: la Bastie statt la Baslie.
„ 88 „ 8 „ „ lies: Gewässer statt Geniessen.
„ 121 „ 21 „ „ lies: den Gehalt statt die Gestalt.
„ 121 „ 1 von unten lies κοιναις statt καιναις.
„ 126 „ 1 „ „ lies: Thascius statt Therseires.
„ 128 „ 14 von unten lies: bei uns statt von uns.
„ 151 „ 10 von oben lies: sie allein statt die älteren.
„ 161 „ 16 „ „ lies: jenem statt seinem.
„ 229 „ 20 „ „ lies: ein Vetter statt eines Vetters.
„ ibid. „ 20 „ „ lies: Constantius statt Constantin.
„ 277 „ 2 „ „ lies: an Serapion statt gegen Serapion.
„ 337 „ 8 „ „ streiche: im Anfang.
„ 375 „ 6 von unten lies: Augusti statt Augustin.
„ 390 „ 4 „ „ lies: γραμματα statt πραγματα.

Berichtigung. Seite 46 Zeile 17 von oben: Afra starb als Opfer der diocl nischen Verfolgung.







